د. سمير أمين

بعض قضايا للمستقبل



تأملات حول تحديات العالم المعاصر



الفارابي

بعض قضايا للمستقبل

د. سمير أمين

بعض قضايا للمستقبل

تأمّلات حول تحدّيات العالم المعاصر

الفارابي

١٩٩٠

الكتاب	بعض قضايا للمستقبل تأملات حول تحديات العالم المعاصر
التأليف	د. سمير أمين
الناشر	دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ص.ب: ۱۱/۳۱۸۱ ـ ت: ۰۱/۳۰۵۵۲۰
التنضيد	شركة المطبوعات اللبنانية ش.م.ل
الطبعة	الأولى/ تشرين الثاني/ ۱۹۹۰
تصميم الغلاف	نجاح طاهر

مقدمة

الاتجاهات المحتملة للتطور العالمي

بلغ التطور حداً جعل الإحساس بأن العالم وحدة لا تتجزأ أقوى مما كان الأمر عليه في أي مرحلة سابقة. فالشعوب جميعها تنتمي إلى منظومة عالمية واحدة مندمجة بالرغم من أن الأماكن التي تحتلها في هذه المنظومة متباينة تماماً. ولهذه الوحدة العالمية أبعاد عديدة، فلها بُعذ طبيعي تثبته حدة التشابك البيئي ولها بُعد اقتصادي أساسي لدرجة أن أقطار الكتلة الشرقية تميل الآن إلى ترك شبه الأوتاركية التي وسمت مواقفها السابقة، كما لها بُعد ثقافي يتجلى في تكثيف شبكة المواصلات والإعلام التي تنقل نماذج الغرب المتقدم إلى أبعد الأماكن فلم تعد هناك قرية نائية واحدة معزولة عن تأثير هذه النماذج.

على أن الاعتماد المتبادل ليس أمراً جديداً، فأنا من هؤلاء الذين ينتمون إلى تلك المدرسة التي تذهب إلى أن الرأسمالية منظومة عالمية الطابع منذ أول علامات بزوغها الذي يرجع إلى خمسة قرون خلت أي منذ فتح أميركا في أوائل القرن السادس عشر. بل أقول إن التساؤل في سوابق هذه العالمية مطروح منذ اكتشاف كثافة علاقات التبادل التي استخدمت «طرق التحرير» ابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد[1].

على أن هيكل هذا النظام العالمي المندمج قد استمر في التطور حتى اختلفت سماته اختلافاً كيفياً من مرحلة إلى أخرى. ومن هذه الزاوية يبدو لي أن النظرة السائدة في هذا الصدد تقوم على التحقيب الآتي:

(١) راجع سمير أمين، النظام الرأسمالي العالمي والنظم السابقة، مساهمة في كتاب سمير أمين وفوزي منصور (الأمة والديمقراطية في الوطن العربي ـ قادم).

١ ـ من عصر الثورة الصناعية إلى الحرب العالمية الأولى كان القرن التاسع عشر الطويل اتسم بنموذج توحيد للعالم اتخذ شكلاً معيناً (الكولونيالية والاستعمار والهيمنة البريطانية. . . إلخ)؛ هذا الشكل رفضته كل من الحركة العمالية الاشتراكية وحركة التحرر الوطني للمستعمرات.

٢ ـ من عام ١٩١٧ إلى عصر غورباتشوف وديج هسياوبنج اتسم القرن العشرين القصير نسبياً بانفجار هذا التوحيد العالمي حتى صار التعايش بين النظام الرأسمالي العالمي من جانب والنظام الاشتراكي الذي توسع على حساب الأول من الجانب الآخر تعايشاً صراعياً.

٣ ـ ويبدو أننا دخلنا في مرحلة ثالثة من التطور ربما عادت بنا إلى توحيد عالمي مرة أخرى. ويرى البعض أن هذا التوحيد من شأنه أن يدفع الرأسمالية إلى موجة جديدة من التوسع والتعميق والازدهار. والبعض الآخر يرى احتمالاً كبيراً في أن تكون هذه الظروف الجديدة أفضل من السابقة من حيث فرص التقدم لصالح «الجميع».

أود أن أناقش في هذا الكتاب الأطروحة الأخيرة وحتملات التطور المستقبلي علماً بأن هذا التمرين في «التنظير المستقبلي» يتصدى لعقبات عديدة نظراً لأن السمات الجديدة لمستقبل النظام لم تتبلور بعد بوضوح في مرحلة الانتقال التي نحن فيها حالياً، وبالتالي أن هناك احتمالات متباينة ممكنة. كما أن هذا النقاش يثير تساؤلات ذات طابع متباين. على سبيل المثال:

(١) ما هو طابع نظامنا هذا وهو في مخاض وتحول تكيفي؟ هل نكتفي بتوصيفه بأنه «نظام رأسمالي»؟

(٢) وإذا كان الأمر كذلك ما هو دور السوق من منظور التوحيد المحتمل؟

(٣) وبالتالي ما هو مكان أزمة الاشتراكية في هذا التحول؟

(٤) هل يحتمل أن يؤدي الوعي بالاعتماد المتبادل إلى ممارسات جديدة من شأنها أن تكرس آمالاً ذات بعد عالمي مثل تعميم الديمقراطية والعمل المشترك من

أجل إبعاد الكوارث الكلية النووية والبيئية؟

(٥) ما هو مدى التباين بين مختلف نماذج التطورات المحتملة (أو المرغوب فيها) التي يمكن أن تكون ناتج حتمية العالمية هذه؟

١ ـ لقد تكونت النظم الاقتصادية للبلاد الرأسمالية المتقدمة على مدى قرون عديدة وعلى أسس وطنية في الجوهر. أقصد هنا أن هذه التكوينات هي ناتج أشكال ملموسة خاصة بكل حالة على حدة من منظور هيكل التناقضات والتحالفات الاجتماعية التي قامت عليها. فهذه الخصوصيات هي التي سمحت بتبلور هيمنة اجتماعية برجوازية ثابتة ظهرت في إطار دولة برجوازية وطنية معينة وصاغت ثقافة سياسية خاصة لكل منها. على سبيل المثال يمكن أن نميز هنا بين النموذج القائم على تحالف البرجوازية الصناعية والمالية مع أرستقراطيات النظم السابقة (نموذج إنجلترا والمانيا واليابان) وبين نموذج تحالف نما من خلال ثورة فلاحين (فرنسا). كما يمكن أن نشير هنا إلى التحالفات اللاحقة التي جرت بين الطبقات الوسطى والبرجوازية المهيمنة. كذلك فإن التطور اللاحق للحركة العمالية ونموها في إطار تماسك الثقافة السياسية المكوّنة في هذه الظروف التاريخية ومواكبتها للمزايا المستدرجة من الموقف المهيمن الذي تحتله دول البرجوازية الوطنية في النظام العالمي (أي ظاهرة الاستقطاب في التنمية) قد ساعد على تبلور «التوافق التاريخي»[٢] بين الاشتراكية الديمقراطية العمالية وبين رأس المال. ومنذ ذلك الوقت أخذت الديمقراطية الغربية تمارس بفعالية على أساس توافق مزدوج يشمل قبول إدارة النظام السياسي على أساس مبدأ الانتخاب من جانب وإدارة النظام الاقتصادي على أساس آليات السوق من الجانب الآخر، علماً بأن السوق هذه ليست ظاهرة خارجية مستقلة عن سمات التكوينات الاجتماعية الملموسة، فهي ليست نظاماً مستقلاً تحكمه عقلانية اقتصادية بحتة ـ كما تدعي الإيديولوجيا البرجوازية السائدة، وأقول إن هذا الخطأ في تقدير مغزى السوق هو في حد ذاته انعكاس للاستلاب الاقتصادي الذي تتسم به هذه الايديولوجيا. فالعلاقات الاجتماعية التي تقوم على أساسها هيمنة البرجوازية هي التي تحدد الإطار الذي يعمل السوق فيه ـ بعبارة أخرى أقول إن منظومة الأسعار والدخول هي خاصة

(٢) Historical compromise, compromis historique.

لكل تكوينة وطنية، وإن النظم الاقتصادية متمركزة حول الذات بالمعنى الذي أعطيته لهذا المفهوم وهو ليس مرادفاً لمفهوم الأوتاركية ـ على عكس ذلك تماماً فإن النظم الوطنية المتمركزة حول الذات هي نظم مفتوحة من منظورين: فهي مفتوحة على المحيط الذي تسيطر المراكز الوطنية عليه، كما هي مفتوحة على المنافسة بين مختلف المراكز. هذا هو الإطار الحقيقي الذي تعمل فيه آليات السوق وإعادة تكوين النظم وتطور خصوصياتها.

ولا يختلف هذا الأمر كثيراً في النظم التي أقيمت في أعقاب الثورات الاشتراكية المزعومة بل أكثر من ذلك أقول إن هذه النظم كانت أكثر تمركزاً على الذات من النظم الرأسمالية المتقدمة نفسها طالما أنها تكوّنت في ظروف شبه أوتاركية فرضها الحصار الخارجي. أقول أيضاً إن هذه النظم هي ناتج انتفاضة شعوب تلك البلاد التي كانت تحتل أماكن محيطية أو نصف محيطية في التوسع الرأسمالي العالمي القائم بالفعل. وبالتالي لم تكن هذه الثورات ثورات برجوازية بمعنى أنها ثورات تقودها هذه الطبقة لتنخرط في توسع الرأسمالية فتقبل في نهاية الأمر موقعها في هذا النظام مهما كان. على أن هذا الوصف لا يعني أن هذه الثورات هي اشتراكية الطابع كما ادعته هي. أقول في هذا الصدد إن التطورات التي فتحتها قامت على نوع جديد من الهيمنة الاجتماعية أسميتها «وطنية شعبية» وإن خصوصية منظومة الأسعار والدخول في البلدان الاشتراكية المزعومة هي بالتحديد انعكاس هذا الطابع الاجتماعي في المجال الاقتصادي. هذا وقد أقيمت هذه النظم اعتماداً على ممارسات سياسية غير ديمقراطية واستخدمت تخطيطاً اقتصادياً بيروقراطياً. ولهذه الظواهر الهامة الآنفة الذكر أسبابها المعقدة التي ترجع إلى محددات تاريخية واجتماعية وثقافية كما ترجع إلى تأثير إيديولوجيا الحركة الاشتراكية التي دارت في إطارها الانتلجنسيا الثورية لهذه البلدان (وأقصد هنا بالتحديد اللينينية والماوية). على أنني أرى أنه من الممكن أن تقام الهيمنة الوطنية الشعبية على أسس أخرى تعطي مكاناً للديمقراطية السياسية وآليات السوق علماً بأن السوق هنا أيضاً ـ شأنها في ذلك شأن السوق في أية تكوينة اجتماعية ـ تعمل في إطار تحدده العلاقات الاجتماعية السائدة. بل أكثر من ذلك أقول إن تقدم هذه الهيمنة في الظروف الراهنة تتطلب إصلاحات في هذا الاتجاه.

على العكس من ذلك فإن تكوينات الرأسمالية المحيطية هي في طابعها الجوهري غير وطنية أي غير متمركزة على الذات. أقصد أن منظومات الأسعار والدخول الداخلية لبلدان المحيط ليست ناتج هيمنة اجتماعية قائمة على أسس وطنية بل ناتج تحالف عالمي البعد بالأساس يتسم بعدم التناظر بين أطرافه فهو تحالف بين رأس المال المسيطر عالمياً وبين الطبقات الحاكمة والمستغِلة (بكسر الغين) محلياً والخاضعة، سواء أكانت هذه الطبقات سابقة على الرأسمالية في الأصل أم كانت ناتج التوسع الرأسمالي، وهو شأن البرجوازية في المحيط. أما في المراكز فقد لعب الطابع الوطني للتكوينات المهيمنة دوراً أساسياً. في صياغة النظام العالمي الذي اتخذ لهذا السبب بالتحديد طابعاً «دولياً» بمعنى أن الفاعلين الحقيقيين في هذا النظام هم وطنيو الطابع، فهم الدول المركزية التي تعتمد على سياسات اقتصادية وطنية كما هم المنشآت المنتجة وهي أيضاً وطنية من حيث الملكية وحقل نشاطها الأساسي. ويترتب على تلك أن ممارسات هؤلاء الفاعلين ناتج رشدانية تنعكس فيها احتياجات الهيمنة الوطنية الخاصة لكل تكوينة من هذه التكوينات المركزية.

٢ ـ على أن هذه البنية قد أخذت في التفكك حديثاً. وبدأت تظهر ملامح نظام جديد يحل محلها ويفتح بالتالي مرحلة مختلفة من حيث الكيف. فينبغي عدم التقليل من شأن أهمية التغيرات الكيفية التي تصحب تعميق الطابع العالمي للنظام المعاصر. ومن المعلوم أن شكلاً جديداً من المنشأة الرأسمالية قد ظهر بعد الحرب العالمية الثانية ـ بين ١٩٤٥ و١٩٧٠ ـ وهي المؤسسة المتعدية الجنسية. وقد كان هذا الشكل الجديد قد رافق هيمنة الولايات المتحدة وكرسها فدعم مبدأ احترام حرية المبادرة الاقتصادية على صعيد عالمي كما كانت هيمنة بريطانيا في القرن السابق قد اعتمدت على احترام حرية التجارة الدولية(٣). على أن المؤسسة المتعدية الجنسية نمت في ظل عالم قائم على الممارسات ذات الطابع الوطني في مجال السياسات الضرائبية (بما فيها سياسات الحماية الجمركية المعتدلة) وسياسات الدعم (خاصة لصالح قطاع الزراعة) وإدارات نقدية مستقلة تعمل في إطار نظام ثبات سعر الصرف والاعتماد على الذهب... إلخ. إلا أن هذه العوامل أخذت تدريجياً تفقد فعاليتها نتيجة تطور نظم

(٣) Free enterprise and Free trade.

الإنتاج نفسها. فهذه النظم الوطنية أصلاً تفككت وتم توزيع الأجزاء المكوّنة لها توزيعاً عالمياً وتلاشت العقبات القائمة في سبيل التبادل العالمي وزادت الاستثمارات في الخارج. وأرى أن حدوث القطيعة الكيفية في هذا التطور يرجع إلى إلغاء تحويلية الدولار عام ١٩٧١ الذي تلاه إقامة نظام تعويم الصرف، في جو يحكمه تضخم سريع للتحولات المالية العالمية، حتى بلغت رقماً قياسياً لا سابق له. وأقول إن المد الإيديولوجي اليميني في عقد الثمانينات قد أكمل الصورة وساعد على تسريع التطور المطلوب من خلال الدفع في اتجاه التحول نحو الأشكال الخاصة للملكية(٤)، وتخفيف ممارسات تقنين آليات السوق(٥).

ويقدم لنا ميشيل بو M. Beaud(٦) تحليلاً مقنعاً لهذا التطور نحو «نظام إنتاجي عالمي»، أي نحو اقتصاد عالمي مندمج بالمعنى الكامل يحل تدريجياً محل «الاقتصاد الدولي» السابق، كما أن أريجي G. Arrighi(٧) قد ركز على التحولات التي تؤدي إلى إعادة بناء هيكل قوى العمل على صعيد عالمي لتصحب هذا التطور. فقدم في هذا الشأن أطروحة مفادها أن توزيع هذه القوى بين الجيش العامل من جانب ومختلف أقسام جيش الاحتياطي من الجانب الآخر يخضع لتطور ذي شكل دوري، فتتقوى الرابطة بين الجيشين في مراحل توحيد الاقتصاد العالمي إذ أن جيش الاحتياطي سيعود للظهور في المراكز التي تعاني من بطالة ونمو ما يسمى بالأنشطة الاقتصادية غير الشكلية بينما التصنيع في المحيط يؤدي إلى تكوين جيش عامل. هذا بينما في مراحل تفتت الاقتصاد العالمي يصبح هذان الجيشان منفصلين جيوغرافياً فيكاد يتركز الجيش العامل في المركز وجيش الاحتياطي في المحيط.

وفي جميع الأحوال لقد خفضت هذه التطورات الحديثة في هيكل الاقتصاد العالمي فعالية السياسات الوطنية المعتمدة على هيمنات اجتماعية محلية. فلا بد من إعادة تشكيل إدارة التناقضات والتحالفات الاجتماعية بحيث تناسب احتياجات

---

(٤) Privatisation.

(٥) Deregulation.

(٦) Michel Beaud, L'economie mondiale dans les années 80, Paris 1989.

(٧) G. Arrighi, in S. Amin and others, Transforming the Revolution (to be published soon).

الاقتصاد العالمي. ويستنتج أريجي Arrighi إستنتاجاً متفائلاً من هذه الضرورة فيرى أنها تقيم أسساً لأممية صحيحة للطبقات العاملة على صعيد عالمي، بالرغم من أن التطورات الراهنة تشير إلى عكس ذلك. أما أنا فاستنتج من نفس القضية لازمة متكاملة وهي أن هذه التطورات تقيم أسساً لأممية رأس المال، فهي القوة التي تضع حدوداً ضيقة للمنافسة بين المراكز الاستعمارية التي لا يمكن بعد ذلك أن تخرج عن إطار المنافسة «التجارية» البحتة، كما أنها تحد من طموحات برجوازيات المحيط التي تصبح برجوازيات كومبرادور فتقبل وضعها الخاضع. على أن عالمية رأس المال تعمل في إطار عالم سياسي يظل محكوماً من خلال علاقات دول المنظومة الدولية فلم تبزغ بعد في الآفاق «حكومة عالمية»، ولو بشكل جنيني على مستوى الوعي السياسي. وبالتالي تفقد السياسات الوطنية فعاليتها (ونجد إنعكاساً لهذا الأمر في خطاب نظم الحكم التي تؤكد استحالة التحرر من علاقات القوة التي تحكم العالم) دون أن تحل محلها آليات تحكيم أخرى أي بعبارة أخرى أرى أن التطور ينحو في اتجاه الفوضى. على أن الفوضى هذه هي تجل لتعميق ما أسميته قانون القيمة العالمية. بمعنى أن المنظومة العالمية للأسعار تفرض نفسها بالتدريج في جميع أقطار العالم بصفتها معياراً للعقلانية الاقتصادية، الأمر الذي يؤدي بدوره في البلاد المتخلفة المتأزمة إلى ظاهرة «دولرة» النظام(٨). وأقصد من وراء هذا التعبير احلال الحساب بالدولار محل الحساب بالعملة المحلية وذلك على جميع المستويات التي تحكم القرار الاقتصادي للمؤسسات والأفراد. إلا أن هذا التعميق لا ينتج بتجانس الظروف الاجتماعية بل ينتج عكسه (أي تفاقم هذه التناقضات) وذلك بسبب الطابع المبتور للسوق العالمية التي تكون إطاراً لعمل آليات قانون القيمة العالمية.

وبالرغم من السيادة الحالية لخطاب الايديولوجيا الليبرالية عالمياً إلا أن سمات هيكل العالمية المستقبلية لا تزال محوطة بالضباب بسبب تفاعل عوامل ثلاثة حديثة وهي الثورة التكنولوجية والعالمية المالية وتطور القدرة التنافسية المقارنة للولايات المتحدة واليابان وأوروبا. فهناك احتمالات عديدة لتركيب هذه العوامل بأشكال مختلفة. يضاف إلى ذلك تأثيرات العوامل غير الاقتصادية الحديثة هي الأخرى مثل

---

(٨) Pierre Salama, La dollarisation, Paris 1988.

مشاكل البيئة وتطور نوعية الأسلحة وتكثيف شبكة الإعلام. أما أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل التي انفجرت أيضاً بشكل فجائي غير متوقع، فهي عامل إضافي هام يزيد من تعقد المعضلة.

لم تخرج بعد الثورة التكنولوجية المعاصرة من مرحلتها الجنينية. ففي الأجل القريب المنظور نستطيع أن نتصور النتائج التي سوف تترتب على تعميم «الكومبيوتورية» في مجال إعادة تنظيم آليات الإنتاج. علماً بأن هذه الكومبيوتورية تقوم على توفير رأس المال، الأمر الذي يجعل من الثورة التكنولوجية المعاصرة ظاهرة مختلفة تماماً عن الثورات السابقة التي قامت على استثمارات عملاقة الحجم (فلنذكر هنا ما ترتب عليه من استثمارات ضخمة لإنشاء شبكة السكك الحديدية في القرن السابق أو من استثمارات لم تقل ضخامة لإعادة تركيب حضارتنا الحضرية نتيجة تعميم استخدام السيارة خلال العقود الماضية). ويترتب على طابع ثورة الكومبيوتورية نتائج بالغة الأهمية منها التخفيض النسبي في استخدام الطاقة وعديد من الخامات وتخفيف حجم المنشآت الإنتاجية... إلخ. ويتم هذا التطور في جو يحكمه هيكل ملموس من توزيع الدخل على الصعيدين العالمي (أي توزيع الدخل بين المركز والمحيط) والمحلي (أي توزيع الدخل بين مختلف الطبقات في كل من التكوينات المركزية والمحيطية) من شأنه أن يجعل مقدار الادخار الناتج عن هذا التوزيع يزيد عن طلب الأموال اللازمة لإنجاز الاستثمار الإنتاجي. يضاف إلى ذلك أن حدة المنافسة في مرحلة إعادة تشكيل الاقتصاد يؤدي إلى تفاقم اختلال التوازن بين العرض والطلب، إذ أن المنشآت تخصص استثماراتها لتحديث هيكلها الإنتاجي وليس للتوسع في حجم إنتاجها. وقد أدت هذه العوامل جميعاً إلى هروب فائض المال عن الطلب للاستثمار الإنتاجي إلى توظيفات مالية ذات طابع المضاربة القصيرة الأجل. على أن الأبعاد الأخرى للثورة التكنولوجية تحمل في طياتها تطورات في الأجل الأطول لعلها سوف تلعب دوراً أساسياً في المستقبل الأبعد، منها الحاجة إلى إنجاز استثمارات ضخمة من أجل حماية البيئة واستغلال إمكانيات البيوتكنية وثروات الفضاء وقاع البحار والتوسع في الاعتماد على مصادر جديدة للطاقة ومنها النووية. إلا أن هذه الاحتمالات لم تخرج بعد عن طور التصور النظري لأن الخيارات السياسية الجوهرية

المرتبطة بها (بل والخيارات ذات المضمون الأخلاقي في بعض الأحيان) لم تفصل بعد.

والأمر متماثل بالنسبة إلى مستقبل عالمية المال التي لا تزال موضع تساؤل. فهناك من يركز في تحليله لهذه الظاهرة على عوامل مرحلية تشير إلى أن هذا التوسع هو انعكاس للأزمة الهيكلية الراهنة وبالتالي لن تدوم. ومن هذه العوامل المرحلية الهروب في اتجاه الاستثمار المالي القائم على المضاربة الذي سبقت الإشارة إليه والذي تشجعه ممارسات عديدة مثل الأخذ بنظام أسعار الصرف العائمة وإلغاء الموانع التي كانت تحول دون انتقال الأموال على صعيد عالمي في المراحل السابقة... إلخ، وهي ممارسات فرضتها الولايات المتحدة كوسائل وقف تدهور وضعها في النظام العالمي. وقد أثبت بربوني[٩] Parboni في هذا الشأن أن إلغاء تحويلية الدولار وتعويم أسعار الصرف قد مددا مدة هيمنة الدولار وجعلا منه المعيار العالمي الممكن الوحيد في ظروف تحسين القدرة التنافسية لليابان ولأوروبا وهي ظروف تفترض اختراع معيار دولي جديد للقيمة. فقد ظل استخدام الدولار سائداً بسبب غياب بديل. ذلك لأن تحكم البنوك الكبرى ذات النشاط العالمي واعتمادها المتبادل واقامتها نظاماً مالياً «صلباً مثل الصلب» قد حالت دون انهيار مالي على غرار ما حدث عام ١٩٢٩. على أن تضخم الديون الداخلية والخارجية بمعدل نمو يفوق باضعاف معدل نمو الإنتاج لا يمكن أن يستمر للأبد، فلا بد أن ينتهي بشكل أو بآخر. فالتساؤل في أمر هذه الأزمة هو إذن تساؤل مشروع.

هذا ولا تزال مشكلة عالمية المال موضع تساؤلات أخرى خاصة لجهة تطورها في الأجل الأطول. إذ يحتمل أن مركزة الأموال قد بلغت حداً يفرض ظهور شكل جديد من رأس المال المالي العالمي، شكل مختلف عن الأشكال التي عرفناها والتي لم تتجاوز بعد حدود وطنية الملكية وهي تلك الأشكال التي كتب عنها هابسون وهلفردنج ولينين[١٠]. كما يحتمل أن يصبح هذا المال العالمي العنصر المتحكم في ظروف الإنتاج. فكان توزيع الأرباح بين مختلف القطاعات والمنشآت يتم بالأساس

(٩) Ricardo Parboni, The dollar and its rivals, 1986.

(١٠) Hobson, Hilferding and lenin.

من خلال المنافسة في أسواق المنتجات (ولو بشكل منافسة احتكارية). ألا نرى الآن أمام أعيننا بزوغ آلية جديدة تتحكم في توزيع الأرباح من خلال تقلبات تقدير قيمة رؤوس الأموال في الأسواق المالية؟ ألا يمكن أن يكون هذا التطور ثابتاً ودائماً؟ هنا بالتحديد نرى كيف أن الخطاب الإيديولوجي الليبرالي عن السوق لا يفيد في طرح الأسئلة الحقيقية بل يتجنبها.

ويبدو من ذلك أن هيكل العالمية المستقبلية لا يكون معطى محدداً تعمل في إطاره المنافسة بين الولايات المتحدة وأوروبا واليابان، بل على عكس ذلك، إن تطور ظروف هذه المنافسة هو العنصر الذي سوف يحدد سمات العالمية سواء أكانت قد اتخذت شكلاً مندمجاً عالمياً أم شكلاً هيكلياً ثلاثي القطبية بحيث تتقوى نزعات التبلور الإقليمي حول كل من هذه الأقطاب الثلاثة المذكورة.

لقد أصبح الوعي بالتشابك البيئي عاملاً جديداً يستبعد التراجع في أمره. على أن مبادىء الرأسمالية لا تسمح بإدارة صحيحة في مواجهة احتياجات حماية البيئة. ذلك لأن السوق عبارة عن مجموعة آليات قصيرة الأجل من حيث منطقها الأساسي. فلا يتجاوز تفاعل عناصرها مدة ١٥ سنة، بينما التأثير في البيئة الذي يصحب تقدم قوى الإنتاج ينتج تأثيرات طويلة الأجل لعل بعضها تنخرط في آفاق القرن أو أكثر (ومن أمثال هذه التأثيرات المشاكل الخاصة بالأوزون وتدفئة الطقس... إلخ)، فيستحيل تجنب الكوارث البيئية دون الأخذ بمبدأ تخطيط رشيد يتجاوز آليات السوق. ويبدو لي أن مواجهة هذه المشكلة من خلال الأخذ بالحساب الداخلي للتكلفة الخارجية[١١] حسب ممارسات اقتصاديي المدرسة التقليدية لن تجدي. كما يبدو لي أن إدارة شؤون السياسة على أساس مبدأ الانتخاب الديمقراطي لا تسمح هي الأخرى مواجهة الأمر وتحقيق إدارة رشيدة للبيئة. ذلك لنفس السبب المذكور ألا وهو أن المنافسة الانتخابية تقوم بالضرورة على تعارض برامج قصيرة الأجل. ويتجاهل العديد من أنصار البيئة هذه الحدود الخاصة بآليات نظامنا الاقتصادي والسياسي الرأسمالي، الأمر الذي يترتب عليه نفاق عجيب. فليست الطبقة العاملة ـ بما فيها الطبقة العاملة في الغرب المتقدم الديمقراطي ـ هي التي تأخذ القرارات في نهاية الأمر

(١١) Interiorisation des coûts externes.

في مجال إدارة الاقتصاد. كما أن دول العالم الثالث لا تتحمل مسؤولية تدهور أمور البيئة على صعيد عالمي.

سوف نذكر مشكلة القوة التدميرية للأسلحة الحديثة بالتوازن مع مشاكل البيئة. فقد أصبحت الأسلحة ـ للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية ـ قادرة على إطفاء نور الحياة على الأرض كلها، الأمر الذي لا بد أن يؤثر بدوره على الممارسات الديبلوماسية التقليدية. فلا يصح لهذه الممارسات أن تلجأ بسهولة إلى الحلول العسكرية بل ينبغي أن تتجنب بالضرورة انزلاق النزاعات نحو حرب كبيرة.

هذا ولا بد أيضاً من التوقف أمام الآثار التي تنتج عن تكثيف شبكة الإعلام والتي خطت فعلاً خطوات نوعية أدت إلى تعميق الوعي بالحاجة إلى ثقافة عالمية. ومن النتائج التي تترتب على هذه الظاهرة تعميم الطموحات بالتمتع بمستويات المعيشة التي حققتها المجتمعات المتقدمة. ولكن هذا التطور ينتج جوانب أخرى سلبية إذ أنه يخلق جواً من الإحباط البالغ الخطورة بالنسبة إلى شعوب المحيط. يضاف إلى ذلك أن تكثيف الإعلام في إطار الرأسمالية القائمة بالفعل لا يشجع التحرر والدمقرطة. فالمراقب المحايد الأمين يدرك تماماً الدور السلبي الذي تلعبه وسائل الإعلام. فمن بلد لآخر ومن جبهة المحافظين حتى حدود الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية يفرض الإعلام مواقف متشابهة بالأساس في أهم المشاكل الكبرى، الأمر الذي يفرغ التعددية من مضمونها الصحيح. هكذا أخذت الخلافات تركز اصطناعياً في نقاط ثانوية ذات مغزى محدود يبالغ المنافسون على الحكم في تضخيمها. هكذا أصبح الغرب المتقدم محكوماً بخطاب إيديولوجي موحد، وذلك في الوقت نفسه الذي يقال عنه أنه عصر «التحرر من أحكام الإيديولوجيا»!

٣ ـ لا تزال إذن سمات عالمية المستقبل غير واضحة البيان. بل سوف تتحدد هذه السمات نتيجة النزاعات القائمة التي لا بد أن تستمر في عملها، وذلك على نقيض خطاب الايديولوجيا الليبرالية.

هذا ويبدو لي أن توحيد العالم على أساس السوق ـ إن تحقق حسب رؤية الليبرالية (وهذه الفرضية تفترض المستحيل أي تخلي القوى الوطنية والاجتماعية ضحايا

هذا النوع من التوحيد عن الدفاع عن مصالحها) ـ هذا التوحيد لا بد أن يكون مرعباً وهمجياً. وفي ظل هذا التوقع المخيف ينبغي إذن الأخذ بمنهج آخر ألا وهو النظر في مختلف بدائل المستقبل الممكنة وتحديد سماتها وطرق التوصل إليها. كما ينبغي عدم التنازل عن قدرة الفكر وأهمية النضال من أجل مستقبل أفضل. وليس هذا الخيار مرادفاً لإرادية ذاتية تجهل فعل القوانين الموضوعية، ذلك لأن الخيارات السياسية التي تقوم عليها مختلف المشاريع المستقبلية هي بدورها العوامل التي تخلق موضوعية التاريخ.

إن استشراف البدائل المستقبلية يستدعي نقاشاً جدياً لمشكلات التطورات المحتملة في ثلاثة مجالات أساسية هي الآتية: ١ ـ مجال الاستقطاب العالمي أي التناقض بين المركز والمحيط. ٢ ـ مجال العلاقات غرب/شرق، ٣ ـ مجال المنافسة بين المراكز الغربية. وسوف نقوم بنقاش هذه النقاط انطلاقاً من رؤية التوحيد من خلال السوق وهو أساس مضمون المشروع الرأسمالي الغربي «المنتصر»! كما أن التأمل حول المستقبل القريب يستدعي نقاش أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل ومستقبلها في ظل ثنائية حتمية لمستقبل العالم ألا وهي الهمجية كتجل للسمات الجديدة للرأسمالية العالمية القائمة بالفعل والاشتراكية كبديل وحيد لمستقبل إنساني بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى للبشرية بشكل عام.

٤ ـ وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن هذا الكتاب يجمع عدداً من الدراسات التي تخص مباشرة أهم التطورات التي تحدث حالياً في مستوى العالم والتي من شأنها أن تغير ميزان القوى في المستقبل القريب وبالتالي تخص معطيات التحديات التي تتصدى لها مجتمعات العالم الثالث والمجتمع العربي على وجه الخصوص.

يتناول القسم الأول تجليات الأزمة الراهنة في العالم الثالث والوطن العربي فيما يخص موضوعات أصبحت اليوم ـ أي بعد إنهاء عهد باندونج ـ أكثر إلحاحاً وأكثر حدة، واقصد بها الديمقراطية ودور الانتلجنسيا وأيضاً البعد الثقافي الذي يشكل الخلفية الأساسية التي ترتكز عليها الخصوصيات المثارة الآن بقوة في العالم الثالث.

أما القسم الثاني فيتناول موضوعاً أصبح اليوم في أولويات النقاش لدى

المهتمين بالتطور المحتمل للعالم، وأقصد بذلك أزمة الاشتراكية خاصة بعد تسارع الانهيارات في الاشتراكيات المزعومة في الكتلة الشرقية والتي سترتب في رأينا نتائج بالغة الأهمية ليس فقط في مستوى النظر حيث يسيطر الفراغ الإيديولوجي المخيف بل أيضاً في مستويات التحرك السياسي لشعوب العالم الثالث.

ويهمني أن أنبه إلى أن معظم هذه الدراسات كتب ونشر قبل تسارع الحوادث التي شهدناها منذ خريف ١٩٨٩. بيد أنني رأيت من المفيد جمعها وطرحها في صيغتها الأصلية لإثارة النقاش حول أمور كانت تبدو عند كتابتها تنجيماً في المستقبل، مقتنعاً بأن هذا الأسلوب أكثر فعالية من أجل تغذية نقاش خصب وحوار متواصل قائم على النقد والنقد الذاتي. هذا وقد تكررت بعض الأفكار من فصل إلى آخر. ويرجع ذلك إلى النشر المنفصل لهذه الدراسات والرغبة بأن تشكل كل منها وحدة مفهومة في حد ذاتها.

القسم الأول

السمات الجديدة للرأسمالية وأزمة العالم الثالث

الفصل الأول

انهاء عصر باندونج

١ ـ لقد مر ثلاثون عاماً على مؤتمر باندونج، أول لقاء لأهم رؤساء آسيا وأفريقيا بعد استعادتها الاستقلال. ومنذ هذا التاريخ ترك مسرح التاريخ كل من جمال عبد الناصر ونهرو وسوكارنو وتشو آن لاي، هؤلاء الزعماء الذين أثروا في عهدهم تأثيراً قوياً رغم أن النظم التي مثلوها ـ وإلى حد كبير ألهموها ـ كانت لا تزال حديثة النشأة. فلم يكن بعد يبلغ عمر الهند وأندونيسيا المستقلتين عشرة أعوام، وعمر الصين الشيوعية خمسة، وكان النظام الملكي في مصر قد اختفى منذ أقل من ثلاثة أعوام. هذا ولم يكن النضال من أجل استعادة الاستقلال قد انتصر بعد. فكانت حرب الفيتنام الأولى قد انتهت منذ قليل ثم بزغت حربها الثانية على الآفاق، وانتهت حرب كوريا على الأوضاع التي كانت عليها سابقاً، وكانت الجزائر خائضة في حرب تحريرها، ولم تكن فكرة استقلال أفريقيا جنوب الصحراء قد نضجت بعد في الأذهان، وكانت مأساة شعب فلسطين في فصلها الأول.

١ ـ ١ ـ لم يكن زعماء آسيا وأفريقيا المؤتمرون في باندونج على قياس واحد. فكانت هناك اختلافات كثيرة ناتجة عن تاريخ شعوبهم القديم والحديث، وعن القوى الاجتماعية والأحزاب والتيارات السياسية والايديولوجية التي مثلوها، كما كانت هناك اختلافات كبيرة في مشروع المجتمع الذي تصوروه وعلاقاته بالغرب. ورغم هذا الاختلاف كان هناك أيضاً مشروع مشترك يعطي معنى لاجتماعهم. فكان الحد الأدنى لمطلبهم هو تكملة الاستقلال السياسي لآسيا وأفريقيا. واليوم تحقق هذا الهدف، باستثناء فلسطين وجنوب أفريقيا. ولكن العناصر الجامعة بين هؤلاء الزعماء كانت تفوق هذا الهدف الأدنى.

فكانت الدول والشعوب في آسيا وأفريقيا تفهم أن الاستقلال السياسي ليس إلا وسيلة، فالغاية هي إتمام التحرير الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وهنا نجد رؤيتين تفصلان بين ضيوف الرئيس سوكارنو.

فهناك الرؤية الغالبة لمن اعتقد «التنمية» ممكنة في إطار «التبعية المتبادلة» داخل النظام الاقتصادي العالمي. وهناك رؤية الزعماء الشيوعيين الذين اعتقدوا أن الخروج من معسكر الرأسمالية سيؤدي إلى إعادة بناء معسكر اشتراكي عالمي مع - إن لم يكن وراء - الاتحاد السوفياتي. فلم يتصور زعماء العالم الثالث الرأسمالي ضرورة - بل إمكان - «الخروج» من النظام، أي «فك الارتباط». ورغم هذا الاقتناع المشترك لم تكن نظرتهم الاستراتيجية والتكتيكية للتنمية متماثلة. فكان هؤلاء الزعماء يدركون أن إقامة اقتصاد وطني ومجتمع متقدم لا بد أن تؤدي إلى نزاعات مع الغرب المهيمن، ولو بدرجات متفاوتة. فكان الجناح الجذري منهم يعتبر من الضروري إنهاء هيمنة رأس المال الأجنبي على الاقتصاد القومي. وبالإضافة إلى ذلك كانوا يرفضون الخضوع إلى لعبة الاستراتيجية الأميركية التي رمت إلى تطويق الاتحاد السوفياتي، وذلك خوفاً من فقدان الاستقلال المستعاد حديثاً. هذا ولم يعتقدوا أن رفضهم الانضمام إلى المعسكر الأطلنطي يفرض عليهم الالتجاء إلى حماية عدو هذا المعسكر، أي حماية الاتحاد السوفياتي. ومن هنا تبلورت فكرة «الحياد الإيجابي» ثم «عدم الانحياز». وجدير بالذكر في هذا الصدد أن هذا الموقف لم يختلف في الواقع عن الموقف الذي اتخذته الصين بعد قليل خلال الستينات. وإن كان النزاع السوفياتي - الصيني لم يزل في وقت اجتماع باندونج مكتوماً في أسرار الدبلوماسية، إلا أن الأزمة التي انفجرت بعد سنتين أثبتت ذلك. وكان هذا الموقف هو أيضاً موقف يوغسلافيا منذ انفصالها عن المعسكر السوفياتي عام ١٩٤٨. ولذلك انضم تيتو إلى معسكر عدم الانحياز منذ البدء.

وكان تقارب الدول الآسيوية والأفريقية قد بدأ منذ قبل من خلال إنشاء المجموعة الآسيوية العربية في إطار الأمم المتحدة، وهي مجموعة نشطت من أجل التضامن مع الشعوب وحركات التحرير المناضلة من أجل الاستقلال. وقد دعم مؤتمر باندونج هذا التضامن. فأعلن الرئيس نكروما، بعد ثلاثة أعوام من المؤتمر، في عاصمته المتحررة أكرا، أعلن: «إن أفريقيا يجب أن تتوحد» ولكن هذا لم يحدث -

رغم صدى «النزعة الأفريقية» ـ إلا في شكل مائع من خلال إنشاء منظمة الوحدة الأفريقية عام ١٩٦٣، أي بعد فشل المعسكرين اللذين تكونا في أعقاب أزمة الكنجو «ونقصد هنا معسكر الدار البيضاء من جهة ومعسكر منروفيا من الجهة الأخرى).

ثم استمرت حركة عدم الانحياز تتطور تدريجياً خلال عقدي الستينات والسبعينات، من مؤتمر قمة إلى القمة التالية، من كونها جبهة سياسية من أجل دعم نضالات التحرر ورفض الأحلاف العسكرية إلى أن أصبحت نوعاً من النقابة للدفاع عن مطالب الجنوب الاقتصادية إزاء الشمال. وإن مشروع «النظام الاقتصادي العالمي الجديد» الذي تبلور عام ١٩٧٥ في أعقاب حرب أوكتوبر وتعديل سعر النفط، إنّ هذا المشروع يمثل تتويج التطور المذكور وفي الوقت نفسه التبشير بإنهائه.

لم يرحب الغزب بفكرة باندونج، لا في الميدان السياسي ولا في الميدان الاقتصادي. أمن الصدفة أن بريطانيا وفرنسا وإسرائيل حاولت، بعد عام من انعقاد المؤتمر، قلب نظام الحكم في مصر والتخلص من جمال عبد الناصر، وذلك بواسطة الاعتداء الثلاثي لعام ١٩٥٦؟ فلا ريب أن الغرب غذى كراهية صحيحة إزاء زعماء العالم الثالث الجذريين في عقد الستينات (ناصر وسوكارنو ونكروما وكيتا). فدبر ضدهم مؤامرات متتالية أدت إلى انقلابهم جميعاً خلال الأعوام ١٩٦٥/١٩٦٨. هكذا صار معسكر عدم الانحياز ضعيفاً سياسياً عندما واجهته الأزمة الاقتصادية ابتداء من ١٩٧٠. فاستطاع الغرب أن يرفض كلياً مشروع «النظام العالمي الجديد»، الأمر الذي يثبت أن هناك منطقاً يربط البعد السياسي والبعد الاقتصادي للمشروع الآسيوي ـ الأفريقي الذي تبلور انطلاقاً من باندونج.

ونحن الآن، بعد ثلاثين عاماً من المؤتمر، نستطيع الاستفادة من بعد الزمان ودروس التطورات من أجل محاولة تقدير حساب المشروع. والسؤال هنا هو: ما كانت أهداف باندونج الحقيقية؟ هل انتهى المشروع لأنه حقق أهدافه؟ أم لم يحققها لأنها كانت أهدافاً غير واقعية؟

١ ـ ٢ ـ لعل البعض يعتبرون أنه لم يوجد «مشروع باندونج». بل فقط عدد من وجهات نظر ومصالح مشتركة تجمعت لمجرد ظروف مؤقتة ومحدودة.

قطعاً من الصحيح أن «ايديولوجيا التنمية» انطلقت من باندونج وعرفت مجدها في الفترة ما بين ١٩٥٥ و١٩٧٥، قبل أن تصاب بأزمة قد تقضي عليها نهائياً. ولكنه من الصحيح أيضاً أنه لم يوجد هناك تأويل وحيد لهذه الإيديولوجيا قبله الجميع.

فلم يكن معسكر الشيوعية التقليدية مستعداً لأن يقبل الأهداف التي تبلورت في أعقاب باندونج. فكان جدانوف قد أعلن عام ١٩٤٨ انقسام العالم إلى معسكرين اثنين فقط - الرأسمالي والاشتراكي - الأمر الذي كان يحكم سابقاً على أية محاولة للوقوف خارجهما (أي اتخاذ موقف غير متحيز) على أنها محاولة وهمية. وفي هذا الجو لم يقبل الشيوعيون فكرة إمكان إنجاز التحرير الوطني دون أن يقودوا هم حركة التحرير. فالحزب الشيوعي الهندي مثلاً أعلن يوم الاستقلال يوماً «مشؤوماً». وفي آسيا الجنوبية الشرقية رأى الشيوعيون ضرورة تعميم نمط الصين والفيتنام على حركة التحرير المسلحة في أندونيسيا والفلبين وبورما وتايلاند وملايو. فلم يقبلوا فكرة إقامة «معكسر ثالث» ثم «طريق ثالث للتنمية» إلا بعد مرور كثير من التطورات منها تثبيت الأوضاع في الأعوام ١٩٥٠/١٩٥٥ (على أساس الاعتراف بنصر الشيوعية في الصين وتقسيم كوريا والفيتنام من جهة والاعتراف بفشل حروب التحرير في البلدان الأخرى من الجهة الأخرى)، وبعد أن أثبت الزعماء «البرجوازيون» للعالم الثالث استقرار الأوضاع في بلادهم، وبعد أن أخذ هؤلاء الزعماء يواجهون الغرب، وبعد وفاة ستالين (عام ١٩٥٤)، وبعد أن فتح خروشوف آفاقاً جديدة للدبلوماسية السوفياتية.

هذا بينما الزعماء الوطنيون غير الشيوعيين للعالم الثالث كانوا يؤمنون بالتأكيد بإمكان «طريق ثالث» للتنمية لا هو رأسمالي ولا هو اشتراكي على نمط الاتحاد السوفياتي والصين. فكان رفضهم للماركسية نابعاً عن تأملات مختلفة. فكان بعضهم يرى في الماركسية ناتج الثقافة الأوروبية التي اعتبروها غير موثقة مع نظم القيم الخاصة لشعوبهم (وغالباً كان هذا الأمر بالنسبة إلى هؤلاء الزعماء الذين تمسكوا بفكرة الخصوصية الحضارية الناتجة عن الدين - الإسلامي أو الهندوكي - أو خصوصيات الحضارة الزنجية). وكان البعض يخشى فقدان الاستقلال (وكان هجوم تيتو على ظواهر هيمنة السوفيات في أوروبا الشرقية من شأنه أن يدعم هذه المخاوف). وكان النمط الغربي للإنتاج والاستهلاك لا يزال يجذب الكثيرين الذين فضلوه على الأنماط

السوفياتية والصينية التي ظهرت لهم أقل فعالية أو تستدعي تقشفاً لا يحتمل. هذا ولعل البعض منهم كانوا أيضاً يحترمون «الحرية» الغربية التي لا مثيل لها في الشرق، ولو أن معظمهم ـ في رأينا ـ لم يعلق أهمية كبيرة على هذه القيمة. وقد نتج عن هذه المواقف الملتبسة تبلور تدريجي «للاشتراكيات الخاصة» (العربية والأفريقية إلخ . . .).

والتساؤل هنا هو: أيمكن أن تتواجد «اشتراكيات خاصة» أم مجرد طرق خاصة لنظام اشتراكي واحد ذي طابع عالمي؟ فكان ـ ولا يزال ـ موقع النزاع بالتحديد في هذه النقطة. ولا شك أن المشكلة لم تجد حلاً حتى الآن، بل بالعكس ربما ابتعدنا عن الحل. فإن الأزمة الراهنة للنظم الاشتراكية «الواقعية» تلقي الشك على الادعاء بأن هناك نمطاً اشتراكياً كاملاً محققاً. ولكن هذه الأزمة مرت بمراحل أظهرت تدريجياً فقط مختلف أوجه النقد.

فكان للنزاع السوفياتي الصيني دون ريب وجهان: وجه وطني ووجه يخص النظرة للمشروع المجتمعي. ولا شك أن الصين ـ وهي قوة عظمى احتمالية ـ لم توافق على ترك مسؤولية قرار الاستراتيجية والتكتيك لمواجهة الولايات المتحدة على عاتق الاتحاد السوفياتي وحده. فكانت الصين تخشى أن الاتحاد السوفياتي يضحي بمصالح الشعوب الأخرى. وكان هذا الاعتقاد مدعماً باعتقاد آخر وهو أن الثورة الاشتراكية أدرجت في جدول الأعمال في «منطقة العواصف» أي العالم الثالث. وفي الوقت نفسه أخذت الماوية في نقد النمط السوفياتي للتنمية ونادت بنمط آخر لا يعيد تكوين أنماط الغرب الرأسمالي في تنظيم العمل والاستهلاك والحياة، نمط لا يكتفي بحلول ملكية الدولة محل الملكية الخاصة لرأس المال.

ولا ريب أن التفسيرات التي قدمت في هذا الشأن خلال هذه النزاعات من جهة والتطورات الحقيقية التي حدثت من جهة أخرى؛ إن هذا كله يساعدنا اليوم على تحديد مغزى الخلاف وطابع المشاكل.

فقطعاً سوف تستمر الآراء في هذا الصدد والنظريات المقدمة لتفسيرها تختلف. وسوف يستمر الخلاف في الحكم في طابع النظم السوفياتية والصينية، فهي تدعي أنها «اشتراكية» ولكن يمكن التساؤل في طابعها الطبقي الحقيقي. . وسوف يستمر

النقاش حول طابع التحديات التي تواجهها هـذه المجتمعات، وهي كيف تـوافق بين إنماء القوى الإنتاجية وبين إقامة علاقات اجتماعية جديدة. كما أن الآراء سوف تستمر تختلف في صـدد الفجوة بـين الإنجازات المحققـة وبين تصـور الاشتراكيـة ـ وخاصـة تصور ماركس لها، وفي صدد الجـذور الإيديـولوجيـة لهذه التـطورات (أي بمعنى آخر الحدود التاريخية للينينية والماوية فيما يتعلق بمسألة الدولة والعلاقة بين الـطليعة وحـزب الطليعة والشعب إلخ . . .)، وفي صدد تأثير هذه التطورات على الحركات العالمية من أجل الاشتراكية. ولن نحاول هنا فرض وجهة نظرنا في هذه المشاكل التي تناولناها في أماكن أخرى.

فلنقتصر إذن بالخلاصة ـ آملاً بأنها مقبولـة من الجميع ـ وهي أنـه لا يوجـد في الواقع نمط للاشتراكية «محققة وكاملة». فلا تزال الاشتراكيـة مشروعاً مستقبليـاً. هذا وفي الـوقت نفسه، لا يمكن رفض أخـذ تاريخهـا الحقيقي في الحساب، وبـالتالي يجب اعتبار جميع تـردداتها وإنجـازاتها وانحـرافاتهـا وتوقفـاتها، فـلا يمكن إحلال محـل هذا التاريخ كله أنمـاط طوبـاوية نـاتجة عن خيـالنا. وعـلى كل حـال فإن المـاركسية تـظل مفتوحة بالنسبة إلينا.

إن هذه الحقائق تدعونـا إلى عمل حسـاب لترددات التيـار الوطني اليسـاري في باندونـج، وبالتـالي إلى الامتناع عن «إدانتـه» باسم قيم مـطلقة يفـترض أنها محققة في أنماط اشتراكية شبه كاملة إن لم تكن كاملة تمـاماً. هـذا ويجب أيضاً أن نـظل نـاقـدين بالنسبة إلى هذه «الاشتراكيات الخاصة». فلم تثبت هذه قدرتها على التقدم ولو خطوة في حل المشاكل التي تواجههـا المجتمعات الاشـتراكية الأخـرى. بل بـالعكس إذ أنها كررت عيوب تلك، وفي معظم الأحيان في صورة كاريكـاتوريـة: إنشاء حـزب وحيد ليس لـه وجود إلا عـلى الورق، إقـامة حكم مـطلق احتقر الـديمقراطيـة بل الحقـوق الأسـاسية لـلإنسـان، وكـل ذلـك دون مقـابـل في ميـدان الفعـاليـة الاقتصـاديـة أو العسكرية. وقد أثبت التاريخ أن هذه النظم قابلة للانقلاب. الأمر الذي يدعونـا إلى بعض القسوة في تقديرنا لها.

٢ ـ فكـان هناك إذن «مشروع بـاندونـج»، ولو أنـه مشروع ضمني وناقص في التحديد. ولا أتردد اليوم أن ألقي عليه أسماً وهو «المشروع البرجوازي الوطني للعـالم

الثالث المعاصر». ورغم اختلافات الأشكال الملموسة لهذا المشروع إنما يمكن تحديد عناصره فيما يلي:

أولاً: تأكيد إرادة تنمية القوى الإنتاجية وتنويع أوجه الإنتاج وخاصة القيام بالتصنيع.

ثانياً: تأكيد إرادة سيطرة الدولة الوطنية على عملية التقدم هذه.

ثالثاً: الإيمان بأن هناك أنماطاً «فنية» محايدة يجب الأخذ بها وامتثالها.

رابعاً: الإيمان بأن هذه العملية لا تفترض مبادرة الجماهير قبل كل شيء بل إن مساندة هذه الجماهير لقرارات الدولة تكفي.

خامساً: الإيمان بأن هذه العملية ليست متناقضة جوهرياً مع المساهمة في شبكة المبادلات الدولية ولو أنها قد تؤدي إلى نزاعات مؤقتة في هذا الميدان.

٢ ـ ١ ـ وقد ساعدت ظروف الرواج في النظام الرأسمالي خلال الأعوام ١٩٥٥/ ١٩٧٠ في تبلور هذا المشروع.

فما هي المعايير التي يمكن على أساسها تقرير مدى نجاح المشروع البرجوازي الوطني؟ قطعاً ليس هذا المعيار هو «متوسط دخل الفرد» الذي يتمسك به البنك الدولي. فقد أثبت التاريخ ـ ويستمر يثبت ـ أن الزيادة في هذه الكمية يمكن أن يصحبها تفاقم في التبعية والاستمرار في موقف مكشوف يعرّض الاقتصاد الوطني إلى تأثيرات هدامة من قبل الظروف الخارجية. هذا هو بالتحديد الفرق بين التنمية المركزية والتنمية في الأطراف.

إن إنجاز المشروع الوطني يفترض توافر تحقيق سيطرة البرجوازية الوطنية المهيمنة محلياً (من خلال دولتها) على عدد من الآليات هي الآتية:

أولاً: الهيمنة على إعادة تكوين قوة العمل، الأمر الذي يفترض بدوره تنمية كاملة ومتوازنة بحيث أن الزراعة المحلية تصبح قادرة على إمداد وسائل التغذية (وهي أساسية في إعادة تكوين قوة العمل) بكميات مكافئة وبأسعار مناسبة تضمن ربحية رأس المال.

ثانياً: الهيمنة على الموارد الطبيعية.

ثالثاً: الهيمنة على الأسواق المحلية والخوض في السوق العالمية في ظروف تنافسية.

رابعاً: الهيمنة على الأسواق النقدية والمالية لضمان تمركز الفائض وتوجيه استخدامه حسب احتياجات التنمية.

خامساً: الهيمنة على التكنولوجيا المستخدمة في كل مرحلة من مراحل نمو قوى الإنتاج.

فإذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية لوجدنا أن تجارب العالم الثالث تنقسم إلى مجموعتين اثنتين: مجموعة الدول التي لم تحاول تحقيق هذه الشروط فاكتفت بمجرد رفع معدل النمو (ساحل العاج وكينيا وباكستان والسعودية وغيرها: القائمة طويلة) من جهة ومجموعة الدول التي حاولت فعلاً تحقيق الشروط المذكورة (مصر الناصرية، الجزائر، تانزانيا، الهند، البرازيل، كوريا الجنوبية... إلخ) من جهة أخرى.

ويلاحظ أن هذا التقسيم لا يناسب بالضرورة تقسيمات أخرى. فلا يناسب مثلاً التبويب بين النظم التي اهتمت بتحقيق شيء من العدالة الاجتماعية (وخاصة من خلال الإصلاحات الزراعية مثل مصر الناصرية وكوريا الجنوبية) وبين النظم التي اختارت تأسيس تنميتها على تفاقم التفاوت الاجتماعي (مثل البرازيل). وكذلك لا يناسب التبويب على أساس معيار المواقف إزاء رأس المال المتعدد الجنسيات. فكل من البرازيل وكينيا مثلاً رحبا بهذا الرأسمال ولكن البرازيل حاولت أن تدرجه في خطها الوطني بينما كينيا اكتفت بالتكيف لاحتياجاته. وأخيراً لا يناسب بالضرورة التبويب على أساس المواقف السياسية إزاء الغرب والشرق. فهناك - ولا شك - بعض الترابط بين هذه العناصر المعتبرة، ولكن التشكيلة الملموسة الناتجة عن تفاعل هذه العوامل تختلف من قطر لقطر لتجعل كل تجربة فريدة.

هذا ورغم اختلاف التجارب نرى أن الإنجازات الأكثر تماسكاً ظهرت عندما تفاعلت معاً حركة وطنية قوية من جهة ونزعة اجتماعية جذرية من جهة أخرى. ولا شك أن مصر الناصرية تكون من هذه الزاوية نموذجاً بالغ الأهمية.

واليـوم لا يمكن تجاهـل نواقص هـذه المحاولات التي تم انقـلابهـا بمجـرد إنهاء مرحلة الظروف المؤاتية التي ساعدت على تبلورها. وهناك أمام أعيننا أدلة قاطعة على هذه النواقص: الأزمة الزراعية والغذائية، والدين الخـارجي، والتبعية التكنـولوجيـة المتزايدة، والضعف أمام الاعتداءات العسكرية، وتغلغل أنماط الاستهلاك الرأسمالية المؤدية إلى التبذير على نـطاق واسع والتأثير السلبي في ميدان الثقـافة والايـديولـوجيا اليومية. فتشير هذه الوقائع جميعاً إلى الحدود التاريخيـة لهذه المحـاولات. وكانت هـذه الحدود قد سبق أن أدت إلى مآزق قبل حدوث الهجوم الغربي العام الـذي استفاد من ظروف الأزمة الراهنة.

ولا أقول هنا أن جميـع هذه التجـارب كان محكـوماً عليهـا بالتـوقف عند الحـد الذي توقفت فيه وبالتالي كان محكوماً عليها بالفشل. أقول فقط إن التقـدم إلى الأمام كـان يقتضي «ثورة» حقيقيـة، أي التخلص من وهم إمكان تحقيق تنميـة وطنيـة دون تـوافر حكم شعبي صحيح، وكذلـك التخلص من وهم إمكان إتمـام ذلك دون فـك الروابط بالنسبة إلى النظام العالمي. فكان من الممكن أن بعض هـذه التجارب تتـطور في هـذا الاتجاه (وفي ذهني مصر بـالتحديـد). ولكن هذا لم يحـدث. وبالتـالي انتهت المرحلة التاريخية بالمرة.

هذه هي الأسباب التي تدعو إلى اعتبـار هذه التجـارب ذات طابـع برجـوازي وطني. وهي أيضاً الأسباب التي جعلت هـذا المشروع مستحيلاً. فـأثبت التاريـخ أن البرجوازية الوطنية في عصرنا غير قادرة على تحقيق ما حققته في ظروف تاريخية أخـرى في أوروبا في القرن التاسع عشر. وليست هذه الأطروحة جديدة. كما أن هذا الفشل ليس هو الأول.

مرة أخرى، وإذا اقتصرنا على مثل مصر فقط، لوجـدنا أن تـاريخ هـذه البلاد منذ محمد عـلي عبارة عن سلسلة محـاولات برجـوازية وطنيـة حطمهـا كل مـرة توافق عنـاصر ضعفها الـداخلي والاعتـداء الخارجي. فحـاول ذلك كـل من محمد عـلي ثم الخديوي إسماعيل ثم عـرابي (إذا كانت ثـورته قـد نجحت)، ثم الوفـد، كل واحـد حسب ظروف عصره. وحققوا جميعاً الكثير، وتركوا آثاراً بعضها لم تزل قائمـة ولكن الواقع هو أن هذه المحاولات جميعاً لم تفـرض نفسها نهائيـاً وان انهزامها أدى كـل مرة

إلى إعادة «كومبرادورية» مصر، ولو طبعاً في أشكال مختلفة تتناسب مع مقتضيات العصر.

ولن نسترسل في هذا الموضوع أكثر من ذلك. فإن اعتبار تاريخ مناطق أخرى من العالم الثالث إنما يؤكد، في رأينا، هذه الأطروحة: إن تاريخنا هو تاريخ سلسلة محاولات برجوازية وطنية ثم إجهاضها وإخضاعها لمقتضيات التبعية. وذلك سواء في أميركا اللاتينية (فلنعتبر هنا مثلاً تجربة الثورة في المكسيك في عقدي العشرات والعشرينات لهذا القرن، أو تجربة البيرونية في أرجنتينا) أم في الهند (فلنعتبر التطور الذي أدى من أول «خطة» في عهد نهرو إلى عودة اليمين في الحكم بعد أول فشل لحزب المؤتمر) أم في كثير من البلدان الأفريقية والعربية.

٢ ـ ٢ ـ كانت الظروف العامة في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية استثنائية فعلاً. فكان الرواج في الشمال يساعد على التكيف السهل في الجنوب. وكان التعايش السلمي مع تصاعد القوة الصناعية والعسكرية السوفياتية (بعد إطلاق أول قمر صناعي «سبوتنيك» عام ١٩٥٧ إلى إنجاز التوازن الاستراتيجي خلال عقد الستينات)، وتدهور الاستعمار القديم الفرنسي والبريطاني وازدهار الحركات الاستقلالية في آسيا وأفريقيا، كانت هذه الظروف قد أعطت للتحالف السوفياتي فعالية حقيقية.

ولكن النجاح يولد دائماً الأوهام. والأوهام المقصودة هنا هي فكرة إمكان التطور التدريجي إلى الاشتراكية تقريباً دون تعب، تلك الفكرة التي عبرت عنها نظرية «الطريق غير الرأسمالي».

قطعاً لم تقنع هذه النظرية الجميع. فهاجمتها الصين خلال الستينات ورمتها بأنها الأفيون المنوم لمنع انفجار الثورة في «منطقة العواصف». وكذلك رفضت الجيفارية هذه النظرية ونادت بالثورة المسلحة فوراً.

٣ ـ والآن انتهى هذا الفصل من التاريخ.

فمنذ أوائل السبعينات حلت الأزمة الهيكلية الراهنة محل الرواج في الغرب، بينما أخذت المنافسة بين أوروبا واليابان والولايات المتحدة تحل محل إعادة بناء تحت

الحماية الأميركية. وفي الاتحاد السوفياتي نسيت ادعاءات خروشوف بتفوق السوفيات على الأمريكان في مستوى المعيشة عام ١٩٨٠ كما أن توقعات التطور السريع نحو الديمقراطية في أعقاب المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي كذبت. فتجمد النظام مرة أخرى في عهد بريجنيف الذي لم يتجاوز الإصلاحات الجزئية والخجولة، ذات الفعالية المحدودة. فظل النظام يواجه أزمته المزمنة وهي العجز عن الانتقال من مرحلة التراكم التوسعي إلى نمط كثيف للتراكم. وفي الصين انقلبت الأوضاع بعد وفاة ماو، ولم تثبت التطورات اللاحقة أن مشكلة الفعالية الاقتصادية والديمقراطية قد لقيت هنا إجاباتها النهائية. أما في العالم الثالث فقد أتى وقت الاستسلامات أمام رأس المال العالمي الموحد بواسطة نادي باريس ونادي لندن والصندوق الدولي للنقد والبنك الدولي ومجموعة أهم البنوك ذات النشاط العالمي. فاستخدم رأس المال العالمي أزمة التغذية (التي بلغت درجة المجاعة المزمنة في أفريقيا) وأزمة الدين الخارجي ومأزق التكنولوجيا المستوردة. وفي البلدان ذات الاتجاه الجذري لجأ إلى الانقلابات والاعتداءات العسكرية من أجل إنهاء التجارب التقدمية. هكذا انتهى عهد باندونج.

٣ ـ ١ ـ إن المحور الأساسي للوضع الجديد هو هجوم الغرب الرأسمالي على شعوب العالم الثالث، هجوم هدفه إخضاع تطوراته اللاحقة لمقتضيات إعادة انتشار رأس المال العالمي. والتساؤل هنا هو الآتي: هل هذه الظروف مؤقتة فقط، فلا بد أن تأتي مرحلة جديدة ومحاولات برجوازية وطنية تلي مرحلة الجزر الراهن؟ أم هي أزمة تشير إلى نهاية مرحلة تاريخية بالمرة والدخول في مرحلة جديدة مختلفة تماماً؟ ونقصد هنا نهاية مرحلة تميزت بتلك المحاولات البرجوازية الوطنية المتتالية التي طبعت تاريخنا إلى الآن. فالنقاش حول طابع تحديات العصر هو في الأساس ـ في رأينا ـ نقاش هذه الافتراضات.

وأطروحتنا في هذا الصدد هي أن الأزمة الراهنة تشير فعلاً إلى نهاية عصر، هذا العصر الذي أسميناه بالنسبة إلى آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية عصر البرجوازية الوطنية، أي عصر محاولات متتالية لإقامة نظم برجوازية وطنية. وليست ملاحظتنا بعدم إتمام هذه المحاولات بجديد. فالجديد هنا هو في القول إن محاولات مماثلة لن

تكـرر في المستقبل. أي بعبـارة أخرى أن بـرجوازيـة العالم الثـالث تقبل الآن ونهائيـاً وضعاً خاضعاً. فلن تنظر إلى تنميتهـا المستقبلية خـارج الاندراج في الإطـار المفروض عليها من قبل رأس المال المدول. وإذا كان ذلك كذلك فإن معناه أن عهد باندونج قد انتهى. فلن يكون هناك ورثاء لأبطال باندونج. فهم آخر من حاول المستحيل.

وهنـاك أدلة كثـيرة تسانـد هذه الأطـروحة. فـلا يقارن عمق طـابع العـالمية في نظامنا المعاصر مع ما كان عليه في أي وقت سابق. وهناك إشارات متعددة تثبت ذلك في ميـدان الاقتصـاد والمـاليـة والتكنـولـوجيـا بـل وأيضـاً أنمـاط الاستهـلاك والثقافة والايديولوجية. وهناك إشارات تـدل على تشـويه التشكيـلات الاجتماعيـة الناتـج من تعمق الطابع العالمي المذكور. ومنها النتائج السلبية المترتبـة على الهجـرة الواسعـة التي نـراها مثـلاً في مصر، أو عـلى زيـادة نسبـة الحضر زيـادة لا تتمشى مـع احتيـاجـات التصنيع، إذ هي ناتج تدهور الريف وليس ناتج تقـدمه. ونقـول إن هذه التحـديات أصعب بكثير من التحديات التي واجهتها شعوب روسيا والصين في الماضي.

وهـل من الممكن لعربي تنبسط أمـام عيونـه نتائـج «ثروة النفط» أن ينكـر هذا الواقع؟

ولا شك أن هذه التطورات الداخلية تقف عقبة متفـاقمة في سبيـل إعادة بنـاء العالم على أساس ازدهار اجتماعي وقومي متكافىء. ولا شك أيضـاً أن التطورات التي حدثت في داخل مجتمعات القوى الكبرى هي أيضاً سلبية بالنسبة إلى مصيرنا.

٣ ـ ٢ ـ فليست أزمة الجنوب مجرد أزمة إيديولوجية التنمية التي فتحت باندونج عهدها. ليست هي أيضاً فقط أزمة الفقر المتزايد للغالبيـة وتفاهـة «النخب» المزعـومة العاجزة أمام تدهور الأوضـاع. إنها أيضاً جزء من أزمة كلية لعالم لا يـزال حتى الآن غربياً ورأسمالياً في طابعه الجوهري.

وفي هذا الإطار من البديهي أن حكومات «الأغلبية» المنتخبة كما هي في الغرب تذهب إلى الحل السهل وهو إلقاء عبء الأزمة عـلى العالم الثـالث الضعيف والمصاب بالمجاعة والمغرق في الديون.

سيضاف إلى ذلك أن تراجع الشرق ـ المشلول بسبب أزمتـه الخاصـة ـ يصحب

هجوم الغرب على الجنوب. حقيقة أن أزمة الشرق هي إلى حد كبير انعكاس لأزمة الاشتراكية في الغرب نفسه، أي انعكاس عجز الغرب عن المساهمة في التقدم نحو الاشتراكية. ولكن التاريخ لا يعرف الرحمة.

ويلعب النزاع غرب/شرق في هذا الإطار دوراً واضحاً. فإن الإنعاش ـ ولو الاصطناعي ـ لهذا النزاع إنما يلعب دور المساومة المتعددة الأهداف: مساومة إزاء الشرق ترمي إلى حبسه في مأزقه من خلال سباق التسليح، مساومة إزاء حكام الجنوب المشغولين بالبقاء، مساومة إزاء القوى اليسارية في الغرب (من خلال تهديدها بفقدان الـ «٥٠٪» من الناخبين) ترمي إلى الاستسلام والخضوع للهجوم المعاكس الأميركي الهادف إلى إعادة هيمنة الولايات المتحدة.

٣ ـ ٣ ـ وفي هذه الظروف يتميز عصرنا بالفراغ. والطبيعة تكره الفراغ كما هو معروف.

والفراغ الذي نقصده هو فراغ ثلاثي إذ أن الإجابات للأزمة الكلية في الغرب والشرق والجنوب ليست إلى الآن مطروحة بشكل واقعي فعّال.

فهو فراغ في الغرب نتيجة عجز اليسار ـ كما هو في واقع هذه المجتمعات ـ الذي لا يتصور أن نقد وثنية السلعة (الذي قام به ماركس) هو في قلب المشكلة.

وهو فراغ في الشرق نتيجة التجمد الايديولوجي والمؤسسي الذي يجعل من الصعب اليوم المبادرة الخلاقة، رغم أن هذه السمة ميزت شعوب هذه المنطقة من بضع عقود فقط.

وهو أيضاً فراغ في الجنوب. ولسنا نحن هنا بحاجة إلى طرح أمثلة عن هذا العجز الواضح. ففقدت البرجوازيات هنا قدرتها على القيام بدورها التاريخي بينما لم تبلغ بعد الطبقات الشعبية الدرجة المطلوبة من النضوج الذي يسمح لها بطرح بديل حقيقي، فهي تكتفي حتى الآن «بالرفض».

ولكن الفراغ لا يعني أن البديل مستحيل. واعتقادنا في هذا الصدد هو أن المسؤولية في شق الطريق نحو البديل تقع أساساً على عاتق شعوب العالم الثالث، مرة أخرى.

هـذا لأن الغرب والشرق يستـطيعان أن ينتـظرا. . فالاحتـمال الغـالب هـو أن الغرب لن يتغير كثيراً في الآفاق المنظورة، رغم البطالة المزمنـة والتضخم. وفي أحسن الفروض سوف تخلق هـذه الظروف شروطـاً مؤاتية لبعض التقـدم في اتجاه نقـد وثنية السلعـة. وكذلـك فإن الاحتـمال الغـالب بـالنسبـة إلى الشرق هـو أنـه سـوف يقـوم بالإصلاحات التي هو في حاجة إليها ولو ببطء.

أما الجنوب فلا يستطيع أن ينتظر. فليس له الخيار. وعليـه أن يجرؤ عـلى ما لم يجرؤ عليه أبطال باندونج، أي فـك الارتباط. ولا نقصـد هنا بهـذا التعبير الانغـلاق السلبي على النفس من أجل إنقاذ ما أصبح مفقوداً. بل نقصد استراتيجية تنـدرج في تطلع اشتراكي عالمي الطابـع. فإن فـك الارتباط هـو اليوم الـوسيلة الوحيـدة لضمان فعالية العمل من أجل تغيير النظام العالمي. فهو الوسيلة الوحيدة التي قد تخلق ظروفاً مؤاتيـة للتقدم في الغـرب والشرق. فهو يفـرض على الغـرب التفكير في المـأزق الذي انغلق هو فيه، فيساعده على كشف إمكان التوسع في اتجاه مستقل عن هيمنة العلاقات السلعية. فهو أيضاً يخلق ظروفاً من شأنها أن تساعد الشرق على إتمام إصلاحاته.

الفصل الثاني

قضية الديمقراطية في العالم الثالث

ظهرت خلال السنوات الأخيرة حركة عالمية النطاق من أجل دمقرطة النظم السياسية. ويبدو أن الحركة هذه قد بلغت من السعة درجة توحي بأنها غير قابلة للانقلاب، فهي فرضت نفسها من الأقطار الاشتراكية حتى أصبحت نظمها مضطرة أن تتكيف لمطالبها وإلّا انهارت. على أن شعار الديمقراطية لم ينجح بعد في تعبئة الجماهير الشعبية الواسعة في العالم الثالث على نمط ما حدث في الأقطار الاشتراكية. وكثيراً ما تنحصر هذه الحركة هنا في الطبقات الوسطى وفئات من المجتمع الحضري المنظم (مثل النقابات). على أن هذه الخطوة تمثل في حد ذاتها تقدماً كيفياً من حيث نمو الوعي الديمقراطي في كثير من الأحيان. يضاف إلى ذلك أن الحكومات والآراء العامة ووسائل الإعلام في الغرب قد هرعت للدفاع عن الدمقرطة هذه دون تحفظ بالنسبة إلى دول الكتلة الشرقية بينما ظلت تكيف مواقفها بالنسبة إلى دول العالم الثالث حسب مصالحها.

هذا وقد تزامنت هذه الحركة مع تطور عام آخر أخذ في الصعود خلال عقدي السبعينات والثمانينات يدفع نحو «تحرير قوى السوق»، تصحبه عودة شعارات إيديولوجية يمينية متطرفة مثل تأكيد تفوق القطاع الخاص على العام بشكل مطلق وإعطاء شرعية للتفاوت الاجتماعي وإعلان معاداة مبدئية لتدخل الدولة... إلخ. يضاف إلى ذلك أيضاً أن «الليبرالية الجديدة» ـ وهو الاسم الذي اتخذته هذه الحملة ـ ترى نفسها تصلح على صعيد عالمي دون استثناء أو تحفظ، فتدعو إلى «الانفتاح» العام، أي بمعنى أدق فتح الأبواب لتحرك رؤوس الأموال ووسائل الإعلام السائدة معتبرة هذا الانفتاح مرادفاً لمفهوم «التقدم». ويبدو أن السلطات الحاكمة في جميع

أرجاء العالم قد أخذت تنحو في هذا الاتجاه. ففي الغرب انضمت الاشتراكية الديمقراطية إلى كتلة المدافعين عن «عقلنة السوق المفتوحة» المزعومة، وفي العالم الثالث أصبحت النظم الوطنية الجذرية من أثريات عهد سالف في القدم، بل وفي الكتلة الشرقية أخذت الطبقة الحاكمة في التنازل لصالح قوى السوق بشكل تكتيكي في مرحلة أولى تلاها فوراً استسلام يكاد يكون شاملاً، حتى ولو أدى ذلك إلى تخليها عن مبادىء الماركسية الرسمية التي كانت تؤمن بها سابقاً، أو تتظاهر بذلك.

لا ريب أن تزامن الحركتين الديمقراطية والليبرالية الاقتصادية قد زاد في التباس الأمور. فالصوت الذي فرض نفسه في هذا الجو والذي تردده وسائل الإعلام حتى أسكتت أي رأي آخر، هو صوت يؤكد مذهباً بسيطاً أحادي الجوانب دون تحفظ ولا تلوين، كأن هذا المذهب من البديهيات التي لا تقبل التساؤل في حقيقتها، ألا وهو أن السوق ـ وكلمة السوق هنا مرادف مخفف للرأسمالية ـ هي المحور الضروري لأية تنمية مدنية لا بد بدورها أن تندرج في «العالمية» التي لا مفر منها. بحيث أن الانفتاح الشامل على تأثير قوى السوق العالمية وتكيف النظام الداخلي مع هذا الأخير يصيران ضروريين معاً. أما الدمقرطة فهي تظهر بدورها في هذا الإطار المذهبي على أنها ناتج ضروري وطبيعي للاستسلام لعقلنة السوق العالمية. فتُكتب معادلة مزدوجة في هذا المجال وهي: رأسمالية = ديمقراطية وديمقراطية = رأسمالية. وتتلازم هذه الادعاءات مع القول بأن الاشتراكية زالت عن الوجود، فهي أثبتت أنها مرادف لعدم الفعالية الاقتصادية ولغياب الديمقراطية السياسية. كذلك يقال أيضاً إن «التحرر الوطني» قد أصبح شعاراً قديماً لا يلائم العصر الحاضر فقد تجاوزته الأمور. فيعتبر أن «الوطنية» تؤدي بالضرورة إلى مزيد من التخلف يسببه غياب عمل حوافز المنافسة العالمية.

الأخطر في رأيي أن هذه النظريات الأحادية الجوانب والمبسطة والتي لا أساس لها من الناحية العلمية والتاريخية أخذت تروج الشك في صفوف المناضلين من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي في بلدان الاشتراكية وفي العالم الثالث.

ثمة في رأيي ثلاث مشاكل تستحق أن تناقش في إطار تطلعي إلى الإجابة على الأسئلة المطروحة من الحركة الديمقراطية في ظل الحملة الايديولوجية اليمينية هذه وهي:

(١) ما هو طابع المرحلة الجديدة التي دخلت العالمية الرأسمالية فيها؟ ونعني هنا بالتحديد معرفة ما إذا كان هذا التطور قد جعل الانفتاح ضرورة فعلية لا مفر فيها.

(٢) ما هو مغزى أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل؟ ونعني هنا بالتحديد معرفة ما إذا كانت هذه الأزمة قد ألغت صحة مبادىء الاشتراكية والماركسية.

(٣) وأخيراً ما هي الأسئلة التي تخص العلاقة بين الديمقراطية والتقدم الاجتماعي في ظروف العالم الثالث المعاصر.

أعتقد أن المنطق يدعو إلى نقاش هذه القضايا بالترتيب الموضح أعلاه إذ إن الإجابات على الأسئلة الأولى تحكم حزئياً على الأقل الإجابات على الأسئلة التالية. على أن هذا المقال يتناول قضية الديمقراطية في العالم الثالث المغاصر فقط. الأمر الذي أدى بي إلى الاكتفاء بتلميح سريع لتلك القضايا الخاصة بالمجالين الأولين التي أراها ضروريةللإجابة على التساؤل الثالث والرئيسي الذي نحن بصدده هنا.

١ - لم تُمارس الديمقراطية السياسية في بلدان العالم الثالث على نمط الغرب الرأسمالي المتقدم، على الأقل بعد الحرب العالمية الثانية. وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب ولا هو ناتج «التراث التقليدي» للعالم الثالث. أبدأ بالقول إن التوسع الرأسمالي يعارض هنا الديمقراطية ويجعلها أمراً مستحيلاً.

وفي ذهني هنا نقاش ما أسميته «الرأسمالية القائمة بالفعل» وهي شيء آخر غير مفهوم نمط الإنتاج الرأسمالي المعتبر على أعلى مستوى من التجريد[1]. فأدت الرأسمالية القائمة بالفعل - منذ أول ظهورها إلى يومنا هذا - إلى استقطاب على صعيد عالمي (أي بعبارة أخرى إلى التناقض مركز/محيط). وسوف تستمر تنتج استقطاباً عالمياً في المستقبل المنظور. ولم يعط ماركس لهذا البعد للرأسمالية نصيبها الذي تستحقه. فإن ظاهرة الاستقطاب قد طرحت على مسرح التاريخ أولوية لثورات «معادية للرأسمالية» تقوم بها شعوب المحيط التي تعاني من النتائج الاجتماعية غير المقبولة المترتبة على التوسع الرأسمالي العالمي غير المتكافىء، وهي ثورات حلت محل الثورات الاشتراكية التي كان يُفترض أن تقوم بها الطبقات العاملة المتقدمة.

(١) راجع كتابي المعنون «ما بعد الرأسمالية» (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨).

أقول إن إنجاز أهداف استراتيجيا هذه الثورات المعادية للرأسمالية القائمة بالفعل يقتضي فك الارتباط أي الخروج من منطق التوسع الرأسمالي العالمي. كما أقول إن تنفيذ برنامجها يفترض سلطة قائمة على تحالف اجتماعي وحتى شعبي. (على خلاف ديكتاتورية البروليتاريا كما تصورته الماركسية التقليدية) ـ علماً بأن هذا التعبير يحتوي على اعتراف بالحاجة إلى قبول مرحلة انتقالية طويلة تعمل فيها قوى رأسمالية وقوى اشتراكية متناقضة لا بد من تركيبها في وحدة تسمح بالنضال بين عناصرها. ثم أقول إن تقدم القوى الاشتراكية في هذا الإطار يتطلب بدوره تقدماً ديمقراطياً مستمراً في جميع أوجه النشاط الاجتماعي على مستوى ممارسة السلطة وإدارة الاقتصاد.

إن النظم التي أنتجتها الثورات الاشتراكية المزعومة أخذت فعلاً في خلق الشروط الضرورية من أجل إلغاء وراثة الاستقطاب والتهميش (أي التحول إلى وضع محيط في النظام العالمي). ذلك من خلال تحررها من الخضوع لمعايير «العقلانية الرأسمالية» من جانب ومن خلال قيامها بثورات اجتماعية جذرية في الداخل من الجانب الآخر. أما حركات التحرر الوطني في العالم الثالث فهي حركات ناتجة عن الرفض نفسه للاستقطاب والتهميش الرأسمالي. على أن إنجازات هذه الحركات لم تحقق بعد خطوات متقدمة مثل تلك الخطوات التي خطتها النظم الاشتراكية المزعومة، لا في مجال فك الارتباط ولا في مجال التغيير الاجتماعي الداخلي. وأرى أن هذه النواقص مسؤولة عن استمرار تحكم «قانون الاستقطاب الرأسمالي» على مجتمعات العالم الثالث المعاصر.

أستنتج من ذلك أن الثورة الوطنية الشعبية وفك الارتباط يظلان الهدفان الاستراتيجيان للنضال من أجل تقدم أوضاع شعوب محيط النظام العالمي ـ كما استنتج أن التقدم في هذا الاتجاه في كل من مجتمعات الكتلة الشرقية والعالم الثالث لا يحكم مصير الاشتراكية على صعيد عالمي فقط بل وأيضاً التقدم الاجتماعي المحصن بالنسبة إلى أغلبية الإنسانية.

٢ ـ تصبح الأطروحة المرسومة أعلاه غير صحيحة في إحدى الحالتين الآتيتين:

أ ـ إذا كانت قوى وأشكال العالمية الرأسمالية الجديدة قد ألغت إمكانية القيام

بالثورة الوطنية الشعبية وفك الروابط ففرضت نموذجاً وحيداً ممكناً للتنمية ألا وهو الانخراط في الانفتاح العالمي.

ب ـ إذا كانت المقولات الأساسية للاشتراكية (ولا سيما للماركسية) بخصوص الحدود التاريخية للرأسمالية وبخصوص نقد الديمقراطية التي نمت في إطار هذا النظام هي مقولات ينقصها الأساس العلمي وإذا كان فشل محاولات إنجازها في الأقطار الاشتراكية قد أثبت طابعها الطوباوي.

٢ ـ ١ ـ ليس بودي إنكار واقع دخول العالمية في مرحلة جديدة تتعمق فيها ظواهر «الاعتماد المتبادل» كما يقال، والاعتراف بأن التحولات التي أخذت في التبلور في هذا الإطار هي تحولات كيفية. بل سوف أشير هنا بالإيجاز إلى ستة تحولات أساسية وهي الآتية:

(١) أخذ الطابع الوطني للنظم الإنتاجية (والمقصود كون هذه النظم تقوم على تحالفات اجتماعية وطنية النطاق ناتج التاريخ) في التلاشي ليحل محله نظام إنتاجي عالمي البعد، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في التحالفات الاجتماعية الوطنية البحتة.

(٢) كسب رأس المال المالي طابعاً عالمياً مستقلاً عن نظم الإنتاج.

(٣) نشأت ثورة تكنولوجية من خصوصياتها توفير رأس المال.

(٤) أخذت النماذج الثقافية في التوحيد على صعيدٍ عالمي نتيجة تكثيف شبكة الإعلام.

(٥) تطورت نوعية الأسلحة حتى أصبحت لها قدرة تدميرية تهدد استمرار الحياة على الكرة الأرضية، الأمر الذي يفرض بدوره إعادة النظر في أساليب الديبلوماسية التقليدية.

(٦) كسب التشابك البيئي طابعاً ذا بعد عالمي.

ولكن. أيعني ذلك أن هذه الظواهر الجديدة تفرض الاستسلام لمبدأ توحيد العالم من خلال «السوق» الأحادية الجوانب؟ أيعني ذلك أنه قد أصبح من الممكن

«تحييد» التأثير الاستقطابي للتوسع الرأسمالي العالمي بواسطة استراتيجيات وطنية ملائمة فعّالة بالرغم من انخراطها في إطار العالمية هذه؟

يبدو لي من الضروري الانطلاق في الإجابة على هذه الأسئلة من تحليل تأثير هذه التطورات على هيكل قوى العمل على صعيد عالمي. ومن هذه الزاوية أرى أن العوامل الثلاثة الأولى المذكورة أعلاه تؤدي إلى تضخم «جيش قوى العمل الاحتياطي» في محيط النظام العالمي، لا سيما في البلدان نصف المصنعة التي ظهرت في إطار هذا النظام العام. أذهب إذن إلى أن هذه التطورات لا تخفف من حدة الاستقطاب بل على عكس ذلك تؤدي إلى اشتداد التناقضات الناتجة عن مزيد من الاستقطاب في أشكاله الجديدة. هذا من جانب. ومن الجانب الآخر فإن التطورات التي تخص المجالات العسكرية والسياسية والثقافية المشار إليها من شأنها أن تؤدي إلى انتقال آليات الاستقطاب من المجال الذي تحكمه قوى اقتصادية مباشرة إلى مجال أوسع يشمل آليات السياسة بالمعنى الواسع للكلمة.

وقد استنتجت من هذه القضية لازمة ألا وهي أن الخضوع لمقتضيات العالمية لا بد أن يؤول إلى نتائج هدامة غير مقبولة اجتماعياً، الأمر الذي يدل على غياب بديل حقيقي لاستراتيجيا وطنية شعبية. بل أكثر من ذلك أذهب إلى أن المخرج الوطني الشعبي، أصبح ضرورة تاريخية بدرجة أقوى مما كان الأمر عليه في المراحل السابقة. طبعاً تظل أشكال إنجاز الثورة المطلوبة موضوع بحث. على أن خطوطها العامة قد أخذت في البزوغ بالتدريج. أقصد أن إعادة بناء عالم متعدد الأقطاب تبدو لي شرطاً ضرورياً لضمان هامش التحرك اللازم من أجل إنجاز تقدم اجتماعي ذي معنى ـ علماً بأن هذا الخيار هو خيار واقعي بمعنى أنه ممكن في مستقبل منظور.

٢ ـ ٢ ـ كثيراً ما يستنتج من أزمة مجتمعات الشرق أنه أثبت الطابع الطوباوي للمشروع الاشتراكي. وبالتالي أن الرأسمالية تقوم على مبادىء عقلانية خالدة وأن نقد الماركسية لها هو خرافة لا أساساً علمياً صحيحاً له. أعتقد أن وسائل الإعلام تروج هذا اللبس من أجل بيع استراتيجيا الغرب المعتمد على معادلة مزعومة ألا وهي أن السوق = الديمقراطية.

ليس الأمر كذلك. فالديمقراطية البرجوازية ناتج ثورة قلت عنها إنها أنهت «هيمنة الميتافيزيقيا الخراجية»[٢]. فأقامت على هذا الأساس مفاهيم «المساواة في الحقوق» والحريات الفردية دون تحقيق المساواة الاجتماعية. ثم أخذت الحركة العمالية بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر تفرض نفسها فأدى نضالها إلى توسيع الديمقراطية السياسية وإخراجها من النطاق البرجوازي النخبوي الأصلي من خلال تعميم حق الانتخاب ثم كسب حقوق اجتماعية، ولو أن هذا الإنجاز قد تم في إطار مبدئي أقيم على أساس قبول قواعد الإدارة الرأسمالية للاقتصاد، الأمر الذي صار ممكناً في البلدان الرأسمالية المتقدمة بفضل المواقف الممتازة التي تستفيد منها شعوب هذه البلدان في النظام العالمي.

هكذا نرى أن الديمقراطية الغربية اقتصرت على الميدان السياسي بين مجال العلاقات الاجتماعية التي تحض إدارة الاقتصاد تظل محاولة بمبادىء أخرى - غير ديمقراطية أصلاً - هي سيادة الملكية الخاصة والمنافسة. أي بعبارة أخرى أقول إن النمط الرأسمالي في حد ذاته لا يفترض الديمقراطية، علماً بأن المجتمع لا يشعر بالاضطهاد الذي ينتجه هذا النظام بالضرورة بفضل الاستلاب الاقتصادي الذي يحكم جميع أوجه المشروع الماركسي للمجتمع اللا طبقي المتحرر من هذا الاستلاب الاقتصادي يفترض الديمقراطية فرضاً بنيوياً. ذلك لأن إلغاء المنافسة بين الرأسماليين يتطلب أن تحل محلها علاقات اجتماعية قائمة على مبادىء التعاون بين عاملين أحرار، الأمر الذي يستحيل تصوره دون ممارسات ديمقراطية متقدمة.

أعتقد أن أزمة مجتمعات الكتلة الشرقية لا تنفي صحة هذه الأطروحات، لسبب بسيط وهو أن هذه المجتمعات لم تكن في يوم ما اشتراكية فلم تتجاوز حدود الإمكانية التاريخية المتاحة لها وهي التقدم في سبيل إقامة مجتمع وطني شعبي على أساس رفض ثوري للخضوع لديكتاتورية التوسع الرأسمالي اللامتكافىء.

---

(٢) راجع «الأمة العربية» (مدبولي، القاهرة ١٩٨٨) - الجزء الثاني، كذلك «نحو نظرية للثقافة» (بيروت، معهد الأنماء العربي، ١٩٨٩).

واليـوم تتصدى هـذه المجتمعات إلى مجمـوعة تحـديات لعـل أهمها هي الثـلاثة الآتية:

(١) تحدي التطور الديمقراطي. والسؤال هنـا هو: أنعني من وراء هـذا التطور مجرد العودة إلى ممارسات الـديمقراطيـة البرجـوازية أم نقصد تقدماً ملحوظاً في سيطرة العاملين على إدارة الاقتصاد؟

(٢) تحـدي السوق. والسؤال هنـا هو: أنعني العـودة إلى «اقتصاد السـوق» أم نقصـد إقامـة أشكال اجتـماعية فعّـالة تعتمـد على آليـات السوق من جـانب وتضمن السيطرة الاجتماعية عليها من الجانب الآخر؟

(٣) تحـدي الانفتاح. والسؤال هنـا هو: أنعني الانفتـاح الخـارجي المفلت عن كل رقابة أم نقصد صيغة جديدة تجمع بين الانفتاح من جانب والسيطرة الوطنية عـلى العلاقات الخارجية من الجانب الآخر.

أعتقد أن الالتباس الذي يتسم به النقاش النظري حول هذه المشـاكل والـذي يتجسم في نضالات سياسية غير واضحة الفرض ينتج عن غياب شفافية المـرحلة التي فتحتها الثورات في بلدان الكتلة الشرقية. ذلك لأن الوراثة الأيديولوجية التي ارتبطت بهذه الثـورات لا تزال تنظر إلى هـذه المجتمعات عـلى أنها «اشتراكيـة». فالقـوى التي تميل إلى «العودة إلى الرأسمالية» تدعو إلى الاستسلام الأحادي الجوانب والكلي لقاعدة «السوق» (وهو عتبة يمكن الانطلاق منهـا إلى الرأسـمالية من خـلال العودة إلى الملكيـة الخاصة)، وبالتالي إلى «الانفتـاح الخارجي» وذلـك سواء أصحبتـه ديمقراطيـة (بالمعنى الغربي) أم دونها ـ حسب مقتضيات تكتيك الدفع في هذا الاتجاه. وإذا كانت القـوى الاشتراكية لم تنجح إلى الآن في مواجهة هذه الخطة ببديـل فعّال، فـإن السبب يرجـع إلى غياب النقاش الديمقراطي واستمرار الوهم الايديولوجي المشار إليه أعلاه ألا وهـو أن هـذه المجتمعات قـد حققت أهداف الاشـتراكية الـرئيسيـة. أضيف إلى ذلـك أن الحملة الإعلامية الغربية هي سـلاح هام في خـدمة القـوى المعاديـة للاشـتراكية مهـما كانت، أي سواء أكانت تدعو إلى ديمقراطية أم تتسم بطابع معادٍ لها.

٣ ـ لا تقدم النظرية الاجتماعية التقليدية، تفسيراً مقبولاً لغياب الديمقراطيـة في

العـالم الثالث. فهي نـظرية لم تجـاوز مصادرات أطـروحة «التحـديث»، ولو أن هـذه الأطروحة أُلبست بثياب متنوعة حسب «الموضة»[٣] الفكرية السائدة. علماً بأن مضمون هـذه الأطروحـة هو أن مجتمعـات العالم الثـالث تتسم بطابـع مزدوج نصف تقليـدي ونصف حديث إذ أنها مجتمعات «نامية» كما يقال، أي في سبيل التحديث. ثم يُستنتج من ذلك أنها لم تتجاوز بعـد المفهوم التقليـدي للسلطة وهو مفهـوم سلطوي الطابـع. علماً بأن الدمقرطة التدريجية لا بد أن تأتي نتيجة تلقائية لتقدمها في سبيل «اللحـاق». ففي هـذا المجال كـما في المجالات الأخـرى يُعتبر أن التنمية الرأسـمالية هي الـوسيلة الوحيدة التي يمكن إجراؤها والتي لا بد أن تنتج الديمقراطية.

على أن سيادة الفكـر العالمثـالثي في الغرب خـلال عقد الستينـات قد أدى إلى تلاشٍ مؤقت لأطروحة التحديث، التي ظهرت جديداً بعد ذلك في صياغـة ڤيبريـة. وقد ميّز ڤيبير[٤] ـ كما هو معروف ـ بين نظام السلطة «التقليدية» المـزعومـة من جانب، التي رآها معتمدة على مبدأ «التشخيص» وغيـاب سيادة القـانون فيهـا، وبين النـظام الحـديث المؤسس على آليـات بيروقـراطية معتمـدة على مفهـوم القانـون وبالتـالي غير مشخصة.

أعتقـد أن أطروحـة ڤيبير هذه تتسم بأنها المـانية التمـركـز؛ وأقصـد أنها تسقط تعسفياً على تاريخ الإنسـانية كله عـدداً من المميزات الخـاصة بـالتاريـخ الألماني. فلم يكن نظام الحكم في المجتمعات السابقة على الرأسمالية نـظاماً مشخصاً ينهي القانـون بشكل عام فقد كان نظام الصين الإمبريالي ـ الذي اعتبره نموذجاً للمجتمـع الخراجي السابق على الرأسمالية ـ يقوم على بيروقراطية دولة غـير مشخصة. وأضرب هنـا مثلاً آخر هو خـطاب الفرعـون توتمـوسيس إلى وزيره ريخـارات حيث قال: «إن الـواجب الذي يقع على عاتق الوزير هو العمل حسب القانون»[٥] على أن الاقطاعيـة الأوروبية

---

(٣) تستخدم اللغة الدارجة هذه الكلمة («الموضة») الأفرنجية التي لا مقابل لها في العربيـة الفصحى لأن الثقافات السابقة على الرأسمالية تؤكد قيم الثبات وتحتقـر قيم التغيير. والـوضع معكـوس في المجتمع الحديث الذي يبالغ في تقدم التغيير حتى صار ضرورياً خلق كلمة للإشارة إلى هذا النـوع من التغير الذي لا ينفع في شيء فيدل فقط على تعبير التغيير لذاته.

(٤) نسبة إلى العالم الاجتماعي الألماني Weber.

(٥) المصدر: A.El Man et H.Ranke, la civilisation égyptienne, p 201.

قد اقتربت فعلاً من النموذج الڤيبيري خلال العصور الأولى التي تمتد من الفتوحات البربرية إلى القرن الثالث عشر. فهي أقيمت فعلاً خلال هذه العصور على مبدأ السلطة المشخصة. علماً بأن تشخيص السلطة هذه التي صحبت تفتتها تشير إلى ما أسميته الطابع الخاص للنظام الاقطاعي الذي أراه نوعاً محيطياً للنظام الخراجي وليس القاعدة العامة لهذا النظام(٦). هكذا نجد أن هذه السمة ـ إلى التشخيص في الحكم ـ قد تلاشت بالتدريج في أوروبا المركنتيلية التي تطورت نحو نظام الملكية المطلقة. وقد صارت البيروقراطية في هذا الإطار متماثلة لبيروقراطية النظم الخراجية المتقدمة. وقد أدرك المعاصرون مغزى هذا التطور، كما أوضحه ايتيامبل في كتابه البارع عن رؤية أوروبا الكلاسيكية للصين(٧). علماً بأن المانيا بالتحديد لم تشهد مثل هذا التطور فظلت متخلفة في نظامها الاقطاعي.

أما المضمون الرئيسي للأيديولوجيا الخرافية فليس هو «تشخيص مفهوم السلطة» كما يزعم فيبير بل هو هيمنة الميتافيزيقيا كما كتبته في مكان آخر(٨). وأرى أن هذا الوصف الأخير الذي اقترحته هو صحيح في جميع الأحوال، أي في النظم الخراجية المتقدمة وفي أشكالها المحيطية مثل الاقطاعية الأوروبية. واعتمد في ذلك على دور الكونفوسيانية في الصين ودور الإسلام في الخلافة. كما اعتمد على هيمنة الميتافيزيقيا في النظام الاقطاعي التي فرضت نفسها من خلال الاستقلال الذاتي لحكم الكنيسة المسيحية التي حلت محل غياب الدولة في هذا الشكل المحيطي للنظام الخراجي. علماً بأن التطور قد أدى هنا أيضاً إلى لجم سلطة الملكية المطلقة وسلطة الكنيسة حينما صار الشكل الاجتماعي الأوروبي يقترب من النموذج الخراجي العام. وهناك أدلة هامة تثبت ذلك، منها إقامة كنائس بروتستانية وطنية أو التطور في الاتجاه الغالي(٩) في فرنسا التي ظلت كاثوليكية.

هذا ولم يكن مفهوم القانون غائباً في النظم الخراجية. بل على عكس هذا

---

(٦) راجع كتابي المعنون «الطبقة والأمة في التاريخ»، دار الطليعة بيروت.

(٧) Etiemble, l'Europe chinoise. Paris 1989.

(٨) «نحو نظرية للثقافة»، ١٩٨٩.

(٩) أشير هنا إلى ظاهرة أطلق عليها اسم l'Eglise gallicane.

القول كان «القانون» هو المرجع الأخير في النظم الخراجية المتطورة، كما توضحه مثلاً سيادة الشريعة في دار الإسلام. وحتى في النظم الخراجية المحيطية كانت سلطة الاقطاعيين قائمة على احترام الحقوق التقليدية للمجتمع الفلاحي.

أيمكن أن نعتبر أن المفهوم الحديث للسلطة يقوم على مبدأ البيروقراطية؟ كلا. فليست السمة البيروقراطية إلّا شكلاً لهذه السلطة. أما مضمونها الجوهري فأرى أنه برجوازي وأنه ناتج ممارسات الديمقراطية البرجوازية. على أن المانيا بالتحديد ـ مرة أخرى ـ تمثل استثناء للقاعدة، نتيجة ضعف البرجوازية في هذه البلاد، وبالتالي استمرار نظام دسبوطية «متنورة» امتدت إلى عصور قريبة. أعتقد أن تحليل ماركس في هذا الشأن متفوق لأنه أقام اعتباراً صحيحاً للخصوصية الألمانية بالتحديد. بينما يسقط ڤيبر خصوصية المانيا الامبراطورية إسقاطاً تعسفياً على فرنسا وبريطانيا البرلمانيتين بل على الغرب كله بشكل عام.

أراد تلاميذ ڤيبر[10] أن يطبقوا هذه الأطروحة العامة ـ التي رأينا طابعها المشكوك فيه ـ على واقع أفريقيا المعاصرة من أجل تفسير خصوصياتها التي يرجعونها إذن إلى «التقاليد» الأفريقية.

ينبغي أن نتساءل هنا عما إذا كانت أطروحة «السلطة المشخصة» صالحة في ظروف أفريقيا قبل استعمارها. لا ريب أن المجتمعات الأفريقية تشبه إلى حد ما مجتمع أوروبا الاقطاعية. لقد نسبت هذا التشابه إلى كون المجتمعات الأفريقية لم تخرج بعد عن الطور الجماعي. ولما كانت أوروبا الاقطاعية قد احتفظت بأشكال ورثتها عن أصولها البربرية فإن نظامها الخراجي ينتمي إلى مجموعة النظم التي أسميتها «خراجية محيطية». وينتج عن ذلك تشابه النظام الاقطاعي الأوروبي ونظم أفريقيا التي اشتركت في تفوق الحقوق «التقليدية» وغياب حقوق دولة بيروقراطية. على أن هناك فرقاً بيناً بين الحالتين. إذ نجد سيادة الكنيسة المسيحية في حال أوروبا، الأمر الذي يدل على هيمنة الايديولوجيا الخرافية على هذا المجتمع. بينما المضمون الايديولوجي السائد في أفريقيا السابق على الاستعمار هو مضمون يتسم بسيادة

---

(١٠) مثل Richard Sandbrook, The politics of Africa's stagnation

ايديولوجية «النسبة العائلية» وهو المضمون الملائم للطور الجماعي. وتتمظهر هذه السيادة في شكل السلطة التي تتظاهر بطابع «مشخص». على أن هذا الشكل هو ظاهري فقط إذ أن السلطة «المشخصة» هذه تعمل في حدود الخضوع للحقوق التقليدية التي وضعت حدوداً دقيقة «لحرية» الحكام.

أما نظم الحكم في أفريقيا المعاصرة فلا تمت بصلة لهذه الوراثة المزعومة فهذه الوراثة قد أخذت في التلاشي منذ زمن بعيد، أي منذ عصر تجارة العبيد على أقل تقدير. كما سوف نرى أن الطابع الكارزمي المحتمل في بعض زعماء أفريقيا المعاصرة لا يمت بصلة إلى جذور تقليدية مزعومة. فهو أيضاً ظاهرة حديثة.

ليست أطروحة الڤيبرية الجديدة هي الوحيدة التي تعبر عن مصادرات فلسفة «التحديث». يعلم الجميع إن النظرية «الانمائية» لأميركا اللاتينية[١١] في عقدي الخمسينات والستينات قد أدعت أن التصنيع في إطار رأسمالي مندمج في النظام العالمي من شأنه أن يؤدي إلى دمقرطة المجتمع، أي بعبارة أخرى أن النظم الديكتاتورية لم تعدُ أن تكون «بواقٍ للماضي السابق على الرأسمالية» كما كان يقال. أثبتت التطورات اللاحقة عدم صحة هذه الأطروحة. فالتصنيع والتحديث اللذان نموا في هذا الإطار للمشروع البرجوازي لم يؤديا إلى دمقرطة النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها»! فحلت نظم ديكتاتورية شبه فاشستية ذات فعالية خطيرة محل النظم الدسبوطية الأبوية القديمة! اعتقد أن هذا التطور لم يكن غير متوقع إذ أن التنمية الرأسمالية في المحيط لا بد أن تزيد من التفاوت الاجتماعي فلا تخفف من حدته.

٤ ـ يبدو أن غياب الديمقراطية في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي كما هو قائم بالفعل. إذ أن الاستقطاب على صعيدٍ عالمي الناتج عن التوسع الرأسمالي يخلق بدوره استقطاباً اجتماعياً داخلياً يتمظهر في ظواهر عديدة مثل التفاوت المتزايد في توزيع الدخل والتهميش الاجتماعي.. إلخ فاعتبار النظام العالمي

---

(١١) نظرية: Desarrollismo.

على أنه يمثل وحدة التحليل الضرورية والأساسية يساعد على إدراك مدى هذه الظواهر ومغزاها الجوهري، الأمر الذي يلقي ضوءاً على طابع الصراعات. علماً بأن أغلب جيش العمل الفاعل يتواجد في مراكز النظام بينما أغلب احتياطي هذا الجيش يتراكم في المحيط[١٢] حيث يبلغ عدد العاطلين ونصف العاطلين الحضريين أضعاف عددهم في المراكز وحيث ترتفع نسبة العاملين غير الأجراء في قطاعات إنتاج ذات إنتاجية منخفضة في الزراعة وفي القطاعات «غير الشكلية»[١٣] في الحضر. فهؤلاء ينتقلون إلى الجيش الفاعل ببطء فقط أما من خلال استخدامهم في التصنيع المحلي في الدول نصف المصنعة الجديدة وأما من خلال الهجرة إلى المراكز. على أن هذه الهجرة محدودة فلا يمكن أن تستوعب إلّا نسبة قليلة للغاية من هذا الاحتياطي. «فالليبرالية» التي تدعو إلى تحرير التبادل التجاري وحركة رؤوس الأموال لا تجرؤ على فتح أبواب هجرة العمل على مصاريعها، وتظل إذن «ليبرالية مبتورة أصلاً».

وينتج عن ذلك أن عدم الاستقرار هو القاعدة في الحياة السياسية للمحيط. فالقاعدة هنا هي نظام حكم ديكتاتوري ـ عسكري أم لا حسب الظروف ـ ينفجر من وقت إلى آخر. على أن هذه الانفجارات لا تؤدي عادة إلى ديمقراطية بل إلى نظم شعبوية[١٤]. أقصد نظماً تقوم فعلاً ببعض الإصلاحات الاجتماعية الهامة وتتطلع إلى استراتيجيا تنمية من شأنها أن تخفف بعض التناقضات الخاصة بالوضع المحيطي. هكذا قامت هذه النظم بالإصلاح الزراعي وبالتأميم وبتعميم التعليم ومنحت بعض الحقوق الاجتماعية. على أن هذه النظم بلغت حدودها التاريخية فدخلت في نزاعات حادة مع الغرب دون أن تكون قادرة على دفع منطق فك الارتباط. علماً بأن هذه النظم لم تكن ديمقراطية رغم كونها شعبية، بمعنى أن الجماهير صفت وراءها دون أن تسمح السلطة لهذه الجماهير أن تقيم نظماً مستقلة لها. ويرجع هذا الوضع إلى ضعف التكوين الطبقي لهذه الجماهير. وفي هذه الظروف كثيراً ما تظهر الشخصية الكارزمية.

(١٢) المفاهيم الماركسية المستخدمة هنا هي بالأفرنجي:
Active Labour Army and Reserve Labour Army.

(١٣) المفهوم الأفرنجي هو: Informal Sector.

(١٤) المفهوم الأفرنجي هو: Populist.

ثمة حالات حيث تنزلق مرحلة «ديمقراطية محدودة» بين مراحل الدكتاتورية ومراحل الشعبوية. أقصد نظماً تقوم على مبدأ التعددية الحزبية والانتخاب ودرجة من حرية التعبير والتنظيم. إلّا أن هذه النظم نادراً ما تجرؤ على علاج المشاكل الاجتماعية الحادة وتحاول أن تعدل علاقاتها بالنظام العالمي.

فليست هذه الديمقراطيات إلّا تعبيراً عن أزمة النظام الدسبوطي الذي يمثل القاعدة. وتمثل بعض النظم في أميركا اللاتينية وتطورات في كوريا الجنوبية وفي الفيليبين أمثلة لهذه الأزمة. فهي جاءت نتيجة فشل الدكتاتوريات التي اعتمدت سبيلاً للتنمية وكانت شرعيتها تقوم عليها إلَّا أن النتائج كانت عكس التوقعات. فالتنمية الرأسمالية في هذه الظروف ظلت معرضة للضغوط الخارجية التي قضت على آمال إنجاز «الاستقلال»، كما تثبته أزمة المديونية. أما النظم الديمقراطية التي ظهرت في هذه الظروف فهي تتصدى إلى إحراج خطير. فإما أن يقبل النظام السياسي الخضوع لمقتضيات «التكيف» فلن يستطيع أن يحقق الإصلاحات الاجتماعية المطلوبة، الأمر الذي يحكم عليه بالتأزم السريع، وإما أن تفرض الجماهير الشعبية مثل هذه الاصلاحات ـ من خلال استخدام أداة الديمقراطية ـ فلن يلبث النظام أن يدخل في تناقض خطير مع الغرب، الأمر الذي يدفع الحركة إلى التطور من مشروع برجوازي إلى مشروع وطني شعبي. أي أن إحراج البرازيل والفيليبين على سبيل المثال يتواجد في هذا الخيار بالتحديد. كما أرى أن تجربة الأرجنتين تثبت ضعف الديمقراطية في هذه الظروف. فقد تخلت الجماهير الشعبية الأرجنتينية عن نظام الرئيس الديمقراطي الفونسين(١٥) العاجز، لترجع إلى نظام شعبوي في الظاهر ولكنه نصف فاشستي وخاضع تماماً للاستعمار في حقيقة أمره.

والوضع أسوأ في مناطق «العالم الرابع». فلا يرجع هذا الوضع إلى «رفض» من طرف البلدان المكوّنة للعالم الرابع أن تندمج في النظام العالمي ولا إلى فشل محاولات مزعومة لفك الارتباط كانت قد قامت بها. حقيقة ليست ظاهرة «العالم الرابع» آتية بجديد. فهي أيضاً إحدى النتائج الحتمية للتوسع الرأسمالي. ومن أمثلة الماضي في هذا الشأن تطور المناطق التي ازدهرت في ظل النظام المركنتيلي للرأسمالية

(١٥) Président Alfonsin.

الباكرة على أساس استغلال عمل العبيد في شمال شرق البرازيل وفي جزر الكريب. فكانت هذه المناطق هي محل «المعجزة الاقتصادية» وقلب المحيط في عصر سابق (القرن الثامن عشر). ثم أخذت البنية الرأسمالية تتطور من خلال الثورة الصناعية فتهمش دور هذه المناطق التي تعاني الآن من أعلى درجة من الفقر والركود يمكن تصورها. معنى ذلك أن التوسع الرأسمالي ليس هو مرادفاً للتنمية فقط، بل هو أيضاً عملية تحطيم المجتمعات التي لا يستطيع أن يستفيد من استغلالها.

واليوم صارت أفريقيا ـ جنوب الصحراء ـ التي أُقيمت نظمها على أساس التخصص الزراعي والمعدني ـ مهددة بهذا المصير المشؤوم. فالاستغلال الزراعي التوسعي أفقر الأراضي لدرجة تحويلها إلى صحراء في بعض الأحيان، بينما الثورة التكنولوجية الحديثة تقوم على تخفيض درجة الحاجة إلى كثير من الخامات. ويؤدي هذا التطور إلى تهميش المنطقة أي إلى وضعها في حال «فك الارتباط» مفروض عليها دون أن يكون خياراً إيجابياً منها. يبدو واضحاً إذن أن «الانفتاح» ليس في هذه الحالة حلاً للمشكلة. ونرى أن الليبرالية هنا عاجزة تماماً عن طرح مشروع يتجاوز ممارسات «الإحسان» بالنسبة إلى هذه الأقطار.

ينتج عن ذلك أن نظام الحكم «العادي» في هذه المنطقة هو ذلك النظام الذي تمظهر في «الأعمام ماكوت»[١٦] في هايتي وسوموزا في نكياراغوا وفي عدد كبير من الدكتاتوريات الوحشية في أفريقيا المعاصرة. فكانت أطروحة النظام «المشخص» الفيبرية المذكورة سابقاً قد أُثيرت بالنسبة إلى هذه النظم. فهي فعلاً نظم تلائم ظاهرياً وصف الأطروحة الفيبرية. إذ هي «مشخصة» في كل درجة من درجات السلطة من الزعيم الوطني إلى أدنى موظف محلي، وهي نظم قائمة على ممارسات تجعل تماماً احترام القانون ـ بما فيه الحق البرجوازي المقدس في حرمة الملكية ـ إلخ. فالسؤال هنا هو الآتي: هل هذه الظواهر هي «وراثة» التقاليد وسبب التهميش والتحول إلى وضع «عالم رابع»؟ أم الحقيقة هي عكس ذلك أي أن التهميش هو السبب في التكور في نظام الحكم؟

---

(١٦) Les Tontons Macoutes.

كتب الكاتب الزئيري نزونجالا في هذا الشأن أن نظام الحكم هنا شبيه بنظام «المافيا»[١٧] وليس شبيهاً للنظم التقليدية التي قامت على احترام حقوق «تقليدية» صحيحة. أرى أن هذه الدورة حديثة في واقع أمرها فهي تلائم تماماً احتياجات التوسع الرأسمالي في هذه الظروف. إذ أن وضع الجيش هذا يلغي أية شرعية ممكنة ويمنع أية تنمية ذات معنى قائمة على قاعدة اجتماعية ملائمة لها. فليست الطبقات الشعبية هي الوحيدة التي لا بد أن تعاني من مثل هذه النظم، بل البرجوازية نفسها تفقد أي تطلع ذا معنى. فلا يبقى بعد ذلك إلاّ استغلال السلطة مباشرة لإنجاز أغراض الإغناء الفردي. وفي هذه الظروف يكون الإرهاب والفساد وتشخيص السلطة من ضرورات النظام. أما الكارزمية فلا وجود لها هنا فهي مصطنعة وليست ناتج شعبية حقيقية كما كان الأمر عليه في النظم الشعبوية. يقال عادة إن البرجوازية الصغيرة هي القاعدة الاجتماعية التي يعتمد الحكم عليها هنا. هذا صحيح في الظاهر بما أن فئات واسعة من هذه الطبقة تستدرج فعلاً دخولها من الميزانيات العامة. كما ان هناك في بعض الأحيان تطوراً لهذه الطبقة نحو نوع من الأيديولوجيا الفاشستية عبادة السلطة في حد ذاتها، تعكس عجزها وخيبة آمالها في غياب تبلور انتلجنسيا ثورية قادرة على طرح بديل.

٥ ـ إن المهمة الأساسية للقوى التقدمية في المحيط هي اليوم فرض بعد ديمقراطي غائب، لا بهدف إحلال هذا البعد محل البعدين الوطني والشعبي، بل بهدف تقويتهما معاً.

أقول هذا لأن أطروحة التحرر الوطني القديمة تجاهلت إلى حد كبير البعد الديمقراطي الضروري من أجل دفع التقدم الوطني الشعبي نحو الأمام. وفي هذا الإطار أقول إن الوعي الديمقراطي لم يتجاوز في الماضي بعض شرائح البرجوازية الحضرية ولم يتمظهر إلاّ في المراحل التي صار فيها النضال جذرياً. وأعتقد أن مثل الوفد المصري نموذجي في هذا المضمار. أضيف إلى ذلك أن هذا الوعي الديمقراطي لم يتجاوز حدود الليبرالية البرجوازية

---

(١٧) أشير هنا إلى الكاتب الزائيري Ntalaja Nzongola

البحتة. أما الحركات الشعبية الجذرية للتحرر الوطني فكانت تتسم بتغليب البعد الاجتماعي التقدمي على وعيها الديمقراطي، رغم استخدام شائع لكلمة الديمقراطية مضافة شكلياً إلى شعاراتها، ورغم تقدم الوعي الديمقراطي أحياناً لدى بعض شرائح الطليعة. فلا أعتقد أنه من باب الكاريكاتير القول بأن الجندي الصيني الذي دخل بيكين عام ١٩٤٩ كان يريد الأرض والاستقلال الوطني دون إدراك مغزى الديمقراطية. على أن ابنه اليوم - العامل أو الطالب - يتطلع إلى آفاق جديدة تفترض تقدم الديمقراطية. هكذا كان الأمر بالنسبة إلى الفلاح المصري - ولو من منتخبي الوفد.

ما هي الديمقراطية التي نحن في حاجة إليها إذن؟

لا شك أن احترام إنجازات الديمقراطية البرجوازية - حقوق الإنسان وحرية الرأي وإقامة مؤسسات الحكم على مبدأ الانتخاب... إلخ. لا تكفي، إذ أن الديمقراطية الغربية ناقصة من حيث المضمون الاجتماعي كما أن ممارسات الديمقراطية الشعبية في لحظات جذرية التحول الثوري في روسيا وفي الصين تعلمنا أشياء هامة فيما يتعلق بالمساهمة الشعبية. فالاكتفاء بالأشكال الديمقراطية الغربية دون اعتبار للإصلاحات الاجتماعية التي تدعو إليها بالضرورة الثورة المعادية للرأسمالية القائمة بالفعل في ظروف محيط النظام العالمي لا بد أن يؤدي إلى كاريكاتير للديمقراطية يستحيل أن تدافع الجماهير عنها. وبالتالي لا بد أن تظل معرضة لمخاطر الانقلاب. فالديمقراطية عندنا لا مستقبل لها إلّا إذا نجحت في الربط مع تطلع يتجاوز منطق الرأسمالية. هنا أيضاً يفرض قانون التطور اللامتكافىء شروطه ألا وهي ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية.

هذا هو بالتحديد ما لا يستطيع أن يقبله الاستعمار. لذلك نرى أن الحملة التي تشنها وسائل الإعلام الغربية تؤكد بعض أبعاد قضية الديمقراطية وتجهل أبعاداً أخرى. على سبيل المثال تؤكد هذه الحملة ضرورة التعدد الحزبي حتى تساوي هذا التعدد بإنجاز الديمقراطية. أما نحن فنؤكد ضرورة ربط الديمقراطية بخدمة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي.

أقول في هذا الصدد إن الديمقراطية «اليعقوبية»[١٨] (نسبة إلى الحزب اليعقوبي الجذري أثناء الثورة الفرنسية) لا تزال تستجيب للاحتياجات المعاصرة. فقد فتحت الثورات الكبرى الثلاث للعصر الحديث (وأقصد الثورات الفرنسية والروسية والصينية) في لحظات جذريتها منافذ على مستقبل بعيد يفوق في تطلعاته احتياجات إنجاز التحولات الضرورية تاريخياً التي تلائم تطلبات مجتمع العصر الذي تمت فيه هذه الثورات.

هكذا تجاوزت الديمقراطية اليعقوبية حدود مقتضيات تحقيق «حكم برجوازي». فالبرغم من أن هذه الديمقراطية لم تجاوز حدود مبدأ الملكية الخاصة إلّا أنها أرادت أن توفق بين الممارسة الديمقراطية هذه وبين المصالح الشعبية التي تناقضت مع احتياجات الرأسمالية البحتة. فالرأسمالية لم تحتج في هذه المرحلة إلى أكثر من نظام انتخاب نخبوي محدود، كما أثبتته التجارب اللاحقة في القرن التاسع عشر في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة. هذا بينما تطلعات الشعب ـ المكون من جماهير الفلاحين وأصحاب المهن الحرفية في ذلك العصر ـ كانت تجاوز هذه الحدود. فلم تكن «حرية التجارة» مثلاً في مصلحة هذه الجماهير. هكذا اكتشفت الديمقراطية اليعقوبية أن الليبرالية الاقتصادية تناقض الديمقراطية. هكذا فتحت الديمقراطية اليعقوبية آفاق الاشتراكية، كما أثبته ظهور الحركة البابوفية[١٩]. هكذا أيضاً فتحت الثورة الروسية ثم الماوية آفاق الشيوعية البعيدة ولم تكتف بالإصلاحات التي وضعتها الثورة الوطنية الشعبية في جدول تاريخ البلدين المعنيين. على أن لحظات الجذرية هذه تظل ـ لهذا السبب بالتحديد ـ ضعيفة بل معرضة للانقلاب كي تتكيّف بالاحتياجات الضرورية تاريخياً، لا أكثر. إلّا أن التطلعات المستقبلية التي أشرنا إليها هنا لا تزال تلعب دوراً تاريخياً محركاً أساسياً، فهي التي تعطي لحركة التطور معناها واتجاهها.

أقول إن الديمقراطية التي تطمح إليها جماهير العالم الثالث المعاصر ـ ولو كانت طموحاتها هذه مرتبكة ـ هي بالتحديد ديمقراطية يعقوبية تجمع بين التأكيد على البعد الاجتماعي الإصلاحي فتختلف في ذلك عن الديمقراطية الليبرالية وبين احترام

(١٨) La démocratie Jacobine.

(١٩) نسبة إلى أول حركة شيوعية ظهرت خلال الثورة الفرنسية وقائدها Babeuf .

استقلالية المبادرة الشعبية فتختلف في ذلك عن ممارسات الحكم الشعبوي.

هذا وأعلم تماماً أن هذا القول لا يتفق مع اتجاهات «الموضة» السائدة التي تخفض من أهمية لحظات الجذرية الثورية باسم «الواقعية». كما انني أعلم أن قولي هذا يتعارض مع اتجاه آخر سائد في البلدان الأنجلوسكسونية يركز على الدعوة إلى إنجاز مزيد من اللامركزية. أعتقد أن هذه الاستراتيجيا القائمة على «معاداة الدولة» من حيث المبدأ لا تتفق مع احتياجات مواجهة تحديات العصر.

ينبغي إذن قياس الحركات الاجتماعية المختلفة على معيار هذه الديمقراطية اليعقوبية الطابع. ومن هذه الزاوية يبدو لي أن بعض الحركات هي في الواقع لا تعدو أن تكون مآزق تاريخية. من أمثالها حركات العودة إلى الأصالة الدينية أو غيرها التي أراها حركات ماضوية الطابع وبالتالي منتمية إلى مجموعة أعراض الأزمة وليس خلالها. هذا بخلاف الحركات التي تركز على مكافحة التقاليد غير الديمقراطية على مختلف مستويات الممارسة الاجتماعية. فهذه الحركات تتعدى مجرد الكفاح من أجل الاستيلاء على سلطة الدولة لتشمل في نضالها مختلف أوجه السلطة الاجتماعية. لعل تلك الحركات التي اعتبرت نفسها حركات «السياسة غير الحزبية»[٢٠] والتي تركز على نقد الممارسات السلطوية في الحياة الحزبية وفي أساليب عمل أصحاب الحكم وفي التعبير الدجماتيكي للأيديولوجيات تمثل تعميقاً إيجابياً في النضال من أجل الديمقراطية في المجتمع. كذلك أيضاً أرى أن حركة تحرير النساء قد كشفت بعداً أساسياً في إعادة تكوين ايديولوجيا الأتوقراطية وهو السلطوية الأبوية. ومن هذه الزاوية خطا الغرب خطوات حاسمة من أجل تحرير المجتمع. على أن كون هذا التقدم يمثل خطوات لا بد أن تتعدى حدود الرأسمالية أم إصلاحات يمكن للرأسمالية أن تستوعبها إنما هو موضوع آخر وحقل تساؤلات جديدة. ففي هذا المضمار اعتقد أن الميزات التي تتمتع بها المجتمعات الرأسمالية المركزية تسمح لها بأن تستوعب جميع هذه الحركات دون أن تهتز أسس النظام الرأسمالي.

أما من زاوية قياس دور الحركات الاجتماعية المختلفة من حيث مساهمتها

---

(٢٠) أشير هنا إلى نظرة Non party politics التي قدمها المفكر الهندي Rajni Kotari.

للتقدم الوطني الشعبي فأود أن ألقي الملاحظات المبدئية الآتية:

أولاً: لعل أول أهداف الحركة التقدمية يجب أن يكون إعادة التسيس الديمقراطي للجماهير. فقد قام تسيسها في الماضي في إطار النضال من أجل الاستقلال. والآن ـ بعد إنجاز هذا الهدف ظاهرياً على الأقل ـ هل استنفد خطاب التحرير الوطني مفعوله؟ أعتقد أن هذا السؤال مفتوح.

ثانياً: لا بد أن تقوم إعادة التسيس الديمقراطي على تقوية القدرة التنظيمية الذاتية للجماهير وقدرتها على التنمية المعتمدة على الذات وقدرتها على الدفاع عن الذات. علماً بأن هدف التنمية الذاتية ـ من خلال إنماء أشكال عديدة من التعاون والإدارة الشعبية ـ يفترض صدامات مع الدولة، بشكل علني إذا كانت الدولة الاستعمارية جديدة وبشكل ضمني وكامن إذا كانت الدولة قد أخذت في التطور الوطني الشعبي نظراً لأن المجتمع الوطني الشعبي لا يزال يتسم بالتناقضات الطبقية ـ على سبيل المثال. أيمكن تحويل الأنشطة غير الشكلية إلى اقتصاد شعبي؟ فالآن تتسم هذه الأنشطة بأنها مندمجة تماماً في الاقتصاد الرأسمالي السائد محلياً وعالمياً، فهي أنشطة تقدم خدمات محددة في هذا الإطار، مثل إعادة تكوين قوى عمل رخيصة. فهي بالتالي عناصر أساسية تضمن ربحية القطاعات الرأسمالية ويتطلب تحويل هذه الأنشطة إلى اقتصاد شعبي مواجهة صريحة لهذا التضاد في المصالح، وهو شرط كي لا يكون التحويل مجرد خطاب خداع.

ثالثاً: يدعو العمل الديمقراطي إلى التساؤل فيما يتعلق بالعلاقات بين «الحركة» الاجتماعية من جانب وبين أحزاب اليسار التاريخي والشعبوية من الجانب الآخر، تلك الأحزاب التي تكونت من النضال من أجل الاستقلال أو ضد الاستعمار الجديد. فلا يصح خلط الحكم على هذه الأحزاب ـ مهما كانت أخطاؤها وحدودها التاريخية ـ مع الحكم على تلك الأحزاب التي ترجع لها مسؤولية إدارة الأمور في ظل الاستعمار الجديد. كذلك يجب نقاش العلاقة بين «الحركة» وبين تلك القوى التي ظهرت في لحظة معينة للنضال من أجل التقدم الوطني الشعبي. أقصد هنا بالطبع المؤسسات العسكرية التقدمية المعادية للاستعمار.

رابعاً: يدعو فتح النقاش حول التسيس الديمقراطي إلى العودة للقضايا النظرية الثلاث الآتية: أ ـ قضية دور الانتلجنسيا الثورية لوسيط يطرح البديل ويقوم بتنظيم الكفاح من أجل تحقيقه؛ ب ـ قضية المضمون الثقافي لهذا البديل الذي يجب أن يكون ـ في رأيي ـ عالمها البعد وان يتناول مشكلة التراث في هذا التطلع؛ ج ـ قضية الآفاق البعيدة: رأسمالية أم اشتراكية؟ وبالرغم من ان الاتجاه العام السائد يستبعد هذه التساؤلات التي يعتبر أن أوانها قد فات، أرى انها من الضرورات التي لا مفر منها. أكتفي هنا بالإشارة إليها فقط علماً بأنني قد تناولت مناقشتها في أماكن أخرى[٢١].

خامساً: ثمة في عالمنا المعاصر عدد من التجارب العملية ذهبت في الاتجاه المطلوب ولو بشكل جنيني في معظم الأحيان. أقصد على سبيل المثال تجربة نيكاراغوا وتجربة بوركينافاسو وتجارب أخرى شنت وسائل الإعلام الغربية حملات متكررة ضدها ـ القذافية مثلاً. ولو أن هذه التجارب لم تحل بعد المشكلات المشار إليها أعلاه التي تخص علاقاتها بالقوى اليسارية وبالتقاليد الشعبوية إلّا أن فتح النقاش معها وحولها أصبح أمراً ضرورياً.

سادساً: لن أطرح هنا وصفات جاهزة لتحل محل الجدال الديمقراطي في صدد هذه القضايا. أكتفي بالإشارة إلى مبدأ يبدو لي أساسياً وهو أن الخيار هو الآتي: إما أن تُقبل التنمية الرأسمالية كما هي بكل نتائجها الحتمية وإما أن يُحل البحث عن الرفاهية محل البحث عن الثروة[٢٢] كمحور أساسي للعمل الاجتماعي. كيف؟ أشير هنا فقط إلى الأهمية المركزية لتحليل ماركس للاستلاب الاقتصادي الذي بنى عليه نقده «للسوق».

٦ ـ يستحيل نقاش قضية الديمقراطية دون تناول موضوع مراجعها الفلسفية الضمنية.

يبدو لي أن الفكر السائد حالياً في هذا الصدد هو فكر طبعته النظرات التحولية

---

(٢١) «ما بعد الرأسمالية»، ١٩٨٨.

(٢٢) التعبيران الإفرنجيان هنا هما Welfare Versus Wealth.

والبرجماتية الأنجلوسكسونية، الأمر الذي حصر نقاش الديمقراطية في عدد من الحقوق والممارسات العينية المحدودة. وفي هذه الظروف تصبح الديمقراطية وسيلة لتثبيت الأمور الاجتماعية تاركاً تطورها لفعل «قوى موضوعية» تعمل خارج إطار الإرادة السياسية. علماً بأن القوى الموضوعية هذه تُختصر بدورها إلى التقدم التكنولوجي بحيث يكمن دور القوى الاجتماعية التي تقف وراء آليات السوق يضاف إلى ذلك أن التطور الديمقراطي للمجتمع يُعتبر بدوره ناتجاً عفوياً للتطور العام، الأمر الذي يؤدي إلى تحقيق دور الثورات كوسائل تفتح آفاقاً جديدة للتطور، فيقال في هذا المضمار إن الثورات تبذل مجهوداً جباراً ـ وعنيفاً في معظم الأحيان ـ دون أن تحقق أكثر مما يمكن التوصل إليه تاركاً التطور التدريجي يعمل عمله السلمي.

أقف على الطرف المضاد تماماً لهذا الفكر الاجتماعي. أعتقد أن التحليل الماركسي للاستلاب الاقتصادي محوري في أية محاولة لفهم علمي ـ وبالتالي واقعي ـ لآليات إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي، بل أعتقد أن هذا المحور هو الوحيد الذي يسمح وضع قضية الديمقراطية في إطارها الصحيح وإدراك دور التثبيت الذي تلعبه في الرأسمالية. وأقف هنا مع ماركس ومفكري مدرسة فرانكفورت وكارل بولاني[٢٣] الذين يركزون على هذا المفهوم المحوري. علماً بأن هذا المنهج يؤدي بدوره إلى تأكيد دور اللحظات الثورية في التاريخ فهي اللحظات التي تتبلور خلالها التحولات الكيفية التي تفتح آفاقاً جديدة يستحيل تصور إمكانها دونها.

وأرى في هذا الإطار أن العالم المعاصر من جانب وتطلعات تجاوز حدوده من الجانب الآخر هي ناتج الثورات الثلاث الكبرى ـ وهي الثورات الحقيقية الوحيدة: الفرنسية والروسية والصينية. فالثورة الفرنسية فتحت عصراً جديداً في تناول إشكالية السياسة والعمل الاجتماعي إذ حلت مفاهيم شرعية علمانية للممارسة الاجتماعية محل الشرعية الدينية الخاصة بالأيديولوجيا الخراجية. إن تأكيد هذا الإنجاز الأيديولوجي للثورة الفرنسية يؤدي بدوره إلى إعادة النظر في الطابع البرجوازي للثورة. فالنضال الطبقي الأساسي في نمط إنتاج معين هو ذلك النضال الذي تتعارض من خلاله

---

(٢٣) أشير هنا إلى أعمال Karl Polanyi, Marcuse, Habermas.

الطبقات الأساسية الخاصة بهذا النمط وهي طبقة الفلاحين وطبقة الاقطاعيين في النمط القديم كما هي طبقة البروليتاريا وطبقة البرجوازية في النمط الجديد. ومعنى ذلك هو أن الثورة البرجوازية يجب أن تكون ثورة فلاحين كما أن الثورة الاشتراكية هي ثورة عمال. على أن الرأسمالية لم تلغ الاستغلال الاقطاعي لتحل محله مجتمعاً يقوم على مبادىء المساواة التي ثارت جماهير الفلاحين من أجله، بل قامت على أساس نوع جديد من الاستغلال لم يتصور الفلاحون إمكانه. فقد تكوّن المجتمع الرأسمالي الجديد حزئياً على هامش المجتمع الاقطاعي الريفي - في المدن الحرة - وجزئياً في باطن المجتمع الريفي من خلال ظهور تباينات طبقية جديدة وتكوين تضاد جديد بين فلاحين أغنياء وفلاحين فقراء، وهي تباينات نتجت عن انتشار علاقات السوق. ومن المعلوم أن هذا التطور قد نما بالتدريج في باطن المجتمع الاقطاعي. فالثورة البرجوازية هي إذن تلك اللحظة السياسية التي يتم فيها إلغاء النظام القديم وإقامة بدله نظام جديد يضمن الهيمنة السياسية للطبقة الجديدة المسيطرة اقتصادياً. فتصير الثورة البرجوازية لحظة تتويج تطور رأسمالي سابق وناضج وليست نقطة انطلاقه.

أما التزامن بين الثورة الاجتماعية للفلاحين والثورة السياسية للبرجوازية فلا وجود له عدا في الثورة الفرنسية. فهنا اضطرت البرجوازية أن تتحالف مع جماهير الفلاحين الثائرة. بينما لم يتواجد مثل هذا التزامن في الحالات الأخرى. ففي إنجلترا حيث تزامنت فعلاً في القرن السابع عشر حركة فلاحين من جانب وحركة للبرجوازية من الجانب الآخر لم تتبلور ثورة برجوازية أيديولوجية على غرار النمط الفرنسي. فالثورة الفرنسية أعلنت علمنة السياسة كما سنجد أننا قلناه لأنها انفجرت بعد أن أتمت حركة التنوير عملها الأيديولوجي الهدام، بينما الثورة الإنجليزية انفجرت قبل ازدهار عصر التنوير، الأمر الذي فرض عليها البقاء في إطار الفكر الديني التقليدي. هكذا أدى إجهاض ثورة منتصف القرن السابع عشر إلى «الثورة المجيدة» لعام ١٦٨٨، وهي ليست ثورة بل تسوية تحكمية بين الطبقة السائدة القديمة والطبقة الصاعدة الجديدة وبالتالي ليست «مجيدة»! أما ثورة أميركا الشمالية فهي ثورة سياسية بحتة وضعت لنفسها هدف إنجاز استقلال سياسي من أجل تأكيد النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي تكون في ظل الاستعمار البريطاني. لذلك لم تطرح هذه الثورة قضية

تحرير العبيد، إلى جانب عدم طرحها أي نوع من التغيير في علاقات الإنتاج السائدة عندئذ.

فالقاعدة العامة إذن هي أن الرأسمالية نمت دون المرور من خلال ثورة فلاحين، ولوَ أن النضالات الريفية قد ساعدت في بعض الأحيان على تطورها بل كيفت أشكال هذا التطور. على أن هذا القول لا يعني أن الرأسمالية تكونت دون «ثورة زراعية» بمعنى تكوين برجوازية ريفية قامت بتحديث الإنتاج المفتوح على السوق، وفي جميع الأحوال استولت البرجوازية على سلطة الدولة واستخدمتها من أجل تطور المجتمع من فوق.

على خلاف هذا التطور العام فإن الظروف الخاصة للثورة الفرنسية هي التي تفسر تقدمها إلى ما يتجاوز حدود «تكيف» علاقات الإنتاج لاحتياجات التنمية الرأسمالية. ومن هذه التجاوزات إعلانها مبدأ علمنة السياسة ومفاهيمها العالمية البعد والغاؤها العبودية في المستعمرات... إلخ وهي جميعاً خطوات فتحت نوافذ على مستقبل لم يزل بعيداً. فلا يمكن تصور فكر الاشتراكية وفكر ماركس بل والثورات الاشتراكية التالية دون هذه الإنجازات.

وكذلك للثورتين الروسية والصينية أبعاد عملاقة لدرجة أن البعض يصفهما بطابع «الإلهام الغيبي» ـ وهذا خطأ يقع فيه من لا يخرج عن «الآفاق المنظورة» باسم «الواقعية».

أقول إذن إن الثورات الثلاث المذكورة هي التي صاغت عالمنا المعاصر ورؤانا المستقبلية المحتملة والمرغوب فيها. أعتقد أن مثل هذه اللحظات الحاسمة في التاريخ قد ظهرت فقط ـ في منطقتنا ـ من قبل ١٥٠٠ أو ٢٠٠٠ عام حينما تبلورت الثورات الأيديولوجية الكبرى التي أدت إلى تكملة البنية الخراجية من خلال تكوين ايديولوجيا الهلنستية ثم الدين المسيحي ثم الدين الإسلامي[٢٤]. كما أنها ظهرت في مناطق أخرى للعالم الخارجي في أشكال الكونفوسيانية والبوذية في عصور قريبة لعصر التكوين الهلنستي (ويمكن هنا التساؤل عما إذا كان هذا التزامن مجرد صدفة). أود أن أشير هنا

---

(٢٤) «نحو نظرية للثقافة»، ١٩٨٩.

فقط إلى كون هذه الثورات الأيديولوجية قد لعبت في عصرها دوراً مماثلاً للدور الذي تلعبه الثورات الحديثة المعنية هنا، أقصد انها تجاوزت حدود التكيف لاحتياجات التطور، فأعلنت مبدأ عالمية البشر. أما ما حدث بين هاتين الموجتين من الثورات فأعتبرها حوادث ذات مغزى محلي ومحدود فقط لم يتجاوز التكيف لمقتضيات تطور مختلف أوجه النشاط الاجتماعي.

ربما لاحظ القارىء أن هذا المنهج يقود إلى وضع قضية الديمقراطية في إطار تطلعي يختلف من حيث الجوهر مع إطار المنهج البرجماتيكي التحولي للأيديولوجيا الأنجلوسكسونية السائدة. فالديمقراطية في الرؤية التي أدافع عنها هي عنصر هز (عكس تثبيت) المجتمع من خلال طرح مفاهيم متقدمة على «احتياجات العصر» الظاهرة، تساعد على إعطاء معنى للتطور المطلوب.

أرى أن الحملة من أجل الديمقراطية التي تشنها حالياً وسائل الإعلام تلقى قناعةً على كون الديمقراطية وسيلة هز المجتمع. واستنتج من ذلك أن هذه الحملة ليست في واقع أهدافها حملة من أجل الديمقراطية بل هي حملة ضد الاشتراكية. وقد تمت تعبئة أداة الديمقراطية في هذا الإطار كأداة تكتيكية تساهم في تثبيت الاستلاب الضروري من أجل استمرار الرأسمالية القائمة بالفعل. وإلّا فكيف يمكن أن نفسر أن الإعلام الغربي الذي يدافع عن الحرية في دول الكتلة الاشتراكية ينحاز إلى جانب «الجبهة الإسلامية المزعومة» في أفغانستان، تلك الجبهة التي أعلنت من ضمن أهدافها إغلاق المدارس، بدءاً طبعاً بمدارس البنات؟ كيف يمكن أن نفسر سكوتها على التدخل العسكري الغربي لإنقاذ هذا أو ذلك الدكتاتور في أفريقيا؟ كيف يمكن أن نفسر أنها تدافع عن حرية النقابات في بولندا بينما تسكت على الحملة ضد النقابات في جميع بلدان العالم الثالث الخاضعة لخطط التكيف التي يفرضها صندوق النقد الدولي؟

الفصل الثالث

دور الانتلجنسيا في الثورة الوطنية الشعبية

١ ـ أود في هـذا المقال لفت النـظر إلى بعض أوجـه معضلة العـلاقـة بـين دور «الجماهير» (الطبقات الشعبية) ودور «القيادة» (الانتلجنسيا) في إنجاز «الثـورة الوطنيـة الشعبية» المطلوبة في الوطن العربي (وفي العالم الثالث المعاصر بوجه عام).

وليس إذن الهـدف من المقال العـودة مرة أخـرى إلى موضـوع عدم التكـافؤ في التوسع الرأسمالي العـالمي وطابـع التشوه المـترتب عليه. عـلى أن نقاش طبيعـة الثورة الوطنية الشعبية وعلاقاتها بإشكالية الاشتراكية من جانب ونقاش دور مختلف الطبقات والانتلجنسيـا فيها من الجـانب الآخر، يتـطلبان تـوضيح أهم النقـاط التي أدى إليهـا تحليل التوسع الرأسـمالي العالمي. ولمـا لم يكن هدفي هنـا تكرار مـا سبق أنني تعرضت إليه بالتفصيل في أماكن أخرى[1] فسوف ألخص في جزء أول ـ بصيغة موجزة للغـاية ـ أهم النتـائج التي تـوصلت إليها في هـذا المضمار والتي أعتـبرها دالـة لنقاش المـوضوع الذي نحن بصدده هنا. ثم في الجزء الثاني سوف أبين ـ على أساس تجربـة مصر ـ أن

---

(١) لعل القارىء العربي يجد في أهمْ كتبي المنشورة بالعـربية التـطور اللامتكـافىء، دار الطليعـة ـ بيروت ١٩٧٤ الطبقة والأمة في التاريخ والمرحلة الإمـبرياليـة ـ دار الطليعـة ـ بيروت ١٩٨٠ أوجـه نظري في موضوع التوسع الرأسمالي العالمي والتبعية. . . إلخ.

راجع أيضاً أزمة المجتمع العربي (دار المستقبل العـربي ـ القاهـرة ١٩٨٥ : الفصول الأول (المـركز والأطراف)، والثاني (فك الارتباط) والثالث (الأزمة العالمية الراهنة) ـ وكذلك «حول التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية» (المستقبل العربي ـ ١١ / ١٩٨٦).

وقد تناولت إشكالية الاشتراكية في كتاب يصدر قريباً في دار المستقبل العربي (بيروت) تحت عنوان ما بعد الرأسمالية، راجع خاصة الفصول الرابع (ماهية وأزمة وطبيعة الاشتراكية. . .) والخامس (فك الارتباط) والسادس (إصلاح النظام العالمي).

البرجوازية الوطنية ليست قادرة على القيام بالثورة الوطنية الشعبية المطلوبة. الأمر الذي سيؤدي بنا في الجزء الثالث إلى النظر في دور الأنتلجنسيا في هذه الثورة وعلاقاتها بالطبقات الشعبية.

٢ ـ ثمة شبه إجماع ـ في أوساط اليسار العربي ـ على أن التنمية الرأسمالية التي تمت في بلادنا في إطار هيمنة الاستعمار قد اتسمت ـ لهذا السبب وبالضرورة ـ بالبطء وعدم التكملة والتشوه في اتجاهاتها. كما أن الجميع يتفق أيضاً على أن المحاولات للتحرر من التبعية ـ وهي محاولات تكررت في تاريخ مصر الحديثة على مدى القرنين الأخيرين ـ لم تنتج إلى الآن نتائج حاسمة. إذ أن مرحلة جزر وتراجع تلت كل مرة هذه المحاولات فانقلبت اتجاهات التطور وألغيت التقدمات المتحققة في مرحلة المد الوطني السابقة. وليس تاريخ مصر في هذا الشأن تاريخاً شاذاً، بل نجد تطورات متماثلة ـ أي موجات متتالية من المد الوطني ثم التراجع والعودة إلى التبعية ـ في جميع أقطار الوطن العربي، بل العالم الثالث.

إلا أن هذا الإجماع ـ الذي أشارك أنا فيه أيضاً ـ لا يلغي أهم التساؤلات وبالتالي اختلاف الآراء في عديد من المشاكل. ودون العودة إلى نقاش «إشكالية التبعية» الذي تناولته في مكان آخر، أطرح فيما يلي موجز النتائج التي توصلت إليها:

أولاً: تشير نظرية التطور غير المتكافىء للرأسمالية على صعيد عالمي إلى أهمية التمييز بين المراكز والأطراف لهذا النظام. فقد خلقت التنمية الرأسمالية في المراكز ظروفاً مناسبة جعلت من الممكن تبلور نوع من «الإجماع الاجتماعي». ونقصد بالظروف المناسبة تنمية اقتصادية شاملة وتوزيع فوائدها على مختلف طبقات الأمة. ولا ينقض ذلك القول حقيقة صراع الطبقات حول توزيع فوائد التنمية، بل يفترض أن الطرفين يقبلان «قواعد اللعبة». والمقصود هنا هو قواعد اللعبة الاقتصادية أي قبول قوانين التنمية الرأسمالية المؤسسة على هيمنة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ونظام العمل الأجير. . . إلخ من جانب، وقبول قواعد اللعبة السياسية أي ممارسات الديمقراطية الانتخابية من الجانب الآخر.

وتختلف الظروف في أطراف النظام نتيجة عدم قدرة التنمية الرأسمالية هنا على

مـواجهة أدنى مـطالب الأغلبية العـظمى من الشعب. وأقول هنـا الشعب لا الـطبقـة العاملة أو البروليتاريا مثلاً. بالإضافة إلى أن هذه التنمية الطرفية المشوهة تجعـل تبلور الطبقات على نمط ما يحدث في المراكز أمراً مستحيـلاً. فالشعب الـذي يعاني من هـذه التنمية الرأسمالية يتكوّن من تجمع مائع من طبقات وفئات ـ بعضهم عـمال، معظمهم صغـار وفقـراء الفـلاحـين، إلى جـانب فئـات من «الـبرجـوازيـة الصغـيرة» بـالمعنى الواسع... إلخ.

ثانياً: إن هذه الظروف تدعو إلى ثورة معاديـة للرأسماليـة في الأطراف وتـأجيل آفاق التحول الاشتراكي في المراكز. فالثـورة المطلوبـة في الأطراف معـادية للرأسـمالية بمعنى أنها ضـد التنميـة الـرأسـماليـة كـما تنبسط في تجـربـة شعـوب الأطـراف، وهي بالضرورة رأسمالية تابعة وناقصـة ومشوهـة. مع أن الثـورة المعاديـة للرأسماليـة ليست مرادفاً للثورة الاشتراكية.

لـما كانت التنميـة المتمحورة حـول الـذات (وهي شرط القـدرة عـلى مـواجهـة المـطالب الماديـة لغالبيـة الأمة) مستحيلة في الأطـراف، وجب اعتبار تنميـة «أخـرى» خـارج إطار النـظام والشروط التي تفرضهـا. هـذا هـو معنى تعبـير «فـك الارتبـاط» الضروري، وهـو شرط تحقيق السيطرة الـوطنية عـلى الـتراكم، وهـي بـدورهـا تحـدد مضمون التمحور حول الذات.

ثم كنت قـد توصلت إلى نتيجـة إضافيـة مفـادهـا أن الـبرجـوازيـة المحليـة في الأطراف (العالم الثالث المعاصر) عاجزة عن القيام بهذا الدور التحرري.

إن هذه الملاحظة الأخيرة تفرض اعتبار إشكـالية الاشـتراكية. فهي ـ أردنـا أم أبينـا ـ في قلب الموضـوع. فإذا كـانت البرجـوازية غـير قادرة عـلى تحقيق التحـرر من خلال «فك الارتباط» فلا بد أن تؤدي ديناميكية الحركـة الشعبية إلى انـدراج المشروع الشعبي في تـطلع مستقبلي لا نجـد لـه اسـماً غـير «الاشـتراكيـة». هـذا بمعنى هـدف اجتماعي لا يزال مشروعاً مستقبلياً أمامنا وليس نمـوذجاً مـوجوداً محققـاً يمكن الاكتفاء بالتمثل به.

ثـالثاً: هنـاك في جميـع التجـارب «الاشـتراكيـة» (الاتحـاد السـوفيـاتي والصـين

وغيرها. . .) تعمل تنمية قوى الإنتاج في إطار استراتيجيات وطنية مخططة متمركزة على الذات وشاملة دون شك. فمن هذه الزاوية لا ريب أن نجاح هذه التجارب يقابل فشل تجارب العالم الثالث الرأسمالي. هل نستنتج من ذلك أن التجارب الشيوعية ناجحة من حيث الأهداف الوطنية وان كانت ناقصة من حيث تحقيق الهدف الاجتماعي وهو أصلاً إلغاء الطبقات؟

شئنا أم أبينا فإن اعتبار معنى الهدف الاشتراكي يفرض نفسه هنا. وفي هذا الإطار لا بد من رفض تعريف الاشتراكية تعريفاً سلبياً أي أنها «إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج». فالاشتراكية تتطلب أكثر من «إلغاء»، تتطلب رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج وبالتالي درجة عالية من السيطرة على التطور المستقبلي، وذلك من خلال تحكم صحيح للطبقات الشعبية، الأمر الذي يتطلب بدوره ديمقراطية سياسية كاملة ومتقدمة، أكثر تقدماً من الديمقراطية المحدودة الموجودة في مراكز النظام الرأسمالي. والواقع أن هذه الشروط غير متوافرة في البلدان الاشتراكية. وإذا كان ذلك كذلك فإن التساؤل عن الطابع الاجتماعي الحقيقي لهذه النظم هو تساؤل شرعي.

وقد توصلت في هذا الصدد إلى أن هذه المجتمعات تتسم بطابع «وطني شعبي»، وهو طابع يحدد مرحلة تاريخية طويلة المدى للانتقال إلى المجتمع الاشتراكي. ونقصد أن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً» كما يقال تنتمي جميعاً إلى مرحلة «بعد الرأسمالية». وأرى أن الثورة الاشتراكية التي تمت في هذه الظروف التاريخية ـ ولا يمكن أن تتم ثورة خارج هذا الإطار ـ أرى أنها تفتح مرحلة تاريخية طويلة، تفوق مدتها السنين بل العقود إذ لن تنتهي إلا بفوز القوى الاشتراكية على صعيد عالمي (وهو أمر خارج جدول الحوادث المحتمل حدوثها في الآفاق المنظورة). وفي خلال هذه المرحلة التاريخية تتآزر وتتعارض قوى تدفع في اتجاهات مختلفة. وأرى هنا أن هذه القوى هي ثلاث وليست اثنتين (الاشتراكية والرأسمالية كما يقال في معظم الأحيان).

أولاها هي القوى الدافعة في اتجاه التطوير الاشتراكي. ومصدرها الطبقات الشعبية التي عبأت قواها خلال الثورة من أجل تحقيق الأهداف الاشتراكية،

وأيديولوجيا الطليعة الماركسية التي لعبت الدور الحاسم في هذه التعبئة والتوعية.

وثانيتها هي القوى الدافعة في اتجاه استمرار بل إنماء علاقات إنتاج رأسمالية، وهنا أيضاً يتطلب الأمر رفع ابهام قد يرد. فلسنا نحن هنا معتبرين أن هذه القوى هي مجرد انعكاس «لبقايا» الماضي. بل أطروحتنا هي أن تنمية قوى الإنتاج في هذه الظروف التاريخية يستحيل أن تتفادى فتح مجال لتوسيع العلاقات الرأسمالية. إلا أن هذا التوسيع لا يعني أيضاً بالضرورة خضوعه لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي. فالدولة الوطنية موجودة هنا، وهي عنصر يستطيع أن يمنع تآزر القوى الرأسمالية الداخلية مع القوى المهيمنة على صعيد عالمي لدرجة أن تؤدي إلى عودة للرأسمالية البحتة.

وثالثهما إذن، هي تلك الدولة التي أشرنا إليها حالاً. إن الأطروحة الأكثر انتشاراً في صدد الدولة تركز على دورها كمجرد وسيلة لتنفيذ مصالح طبقية. وعلى هذا الأساس يدعي البعض أن إلغاء الملكية الخاصة (وبالتالي القضاء على الطبقة الرأسمالية) قد جعل الدولة وسيلة في خدمة الجماهير. بينما يدعي غيرهم العكس، أي أن هذه الدولة أصبحت تخدم نظاماً رأسمالياً أعيد بناؤه. أما نحن فلا نكتفي بهذه الادعاءات. فمن جهة لا نقبل أطروحة أن المجتمع الذي ليس اشتراكياً إنما هو بالضرورة رأسمالي. (ولسنا نحن هنا بصدد نقاش هذه المشكلة التي تناولناها في أماكن أخرى). ومن الجهة الأخرى نرى أن الدولة في هذه الظروف التاريخية تلعب دوراً مستقلاً. بل هناك احتمال تاريخي وارد مفاده أن يتبلور نمط اجتماعي جديد حول هيمنة الدولة (ولذلك أطلقنا على هذا النمط اسم «الدولنة»).

إن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً» كما يقال، تنتمي إلى مرحلة «بعد الرأسمالية». فتعمل وتتناقض فيها القوى الثلاث المذكورة.

وليكن إذن موقفنا واضحاً. أطروحتنا هي أن ما حدث الآن - وهو خروج المجتمعات المذكورة من منطقة سيادة الرأسمالية العالمية - إنما هو أمر إيجابي للغاية يدفع إلى التقدم. ثم ليس هذا الأمر بغريب. إنَّ كون التوسع الرأسمالي العالمي غير متكافىء في ذاته - أي مؤدياً بالضرورة إلى انقسام المنظومة الرأسمالية إلى مراكز استعمارية مهيمنة وأطراف متخلفة وتابعة تشتد فيها حدة التناقضات - قد فرض هذا

الشكل من الثورات المعادية للرأسمالية. فهي حققت فعلاً ما لم يكن من الممكن تحقيقه في إطار النظام العالمي، من تعجيل إنماء قوى الإنتاج على أساس وطني مستقل يفتح آفاقاً اشتراكية محتملة.

رابعاً: العالم الثالث المعاصر هو الآخر في حاجة إلى ثورة وطنية شعبية. فآمال تحقيق التحرر من التبعية واتمام تنمية متكاملة على نمط التنمية المركزية إنما هي مجرد أوهام كذبها تاريخ التوسع الرأسمالي العالمي منذ قرون. إلا أن هذه الأوهام تتجدد عند كل مرحلة جديدة من التطور العام. كما يتجدد الوهم أن البرجوازية المحلية قادرة على القيام بهذه المهمة.

مع أن عجز البرجوازية المحلية لا يعني أن المجتمع ناضج للانتقال السريع إلى الاشتراكية. فالثورة الوطنية الشعبية هنا أيضاً تفتح فترة تاريخية لا تزال تعمل فيها قوى مجتمعية تدفع في اتجاه قيام علاقات اجتماعية ذات طابع رأسمالي. مع أن هذه القوى تصطدم هنا بقوى أخرى تدفع في الاتجاه الاشتراكي.

إن التجارب «الاشتراكية» للعالم الثالث المعاصر (الناصرية وغيرها) لم تقم على أساس ثورات وطنية شعبية صحيحة.. بل كانت مجرد ناتج مأزق التنمية الرأسمالية المندرجة في إطار النظام الرأسمالي العالمي. ففي أحسن الفروض كانت هذه التجارب تشير إلى احتمال التطور نحو نظام وطني شعبي، ولا أكثر من ذلك. ففي هذه الظروف كان ميزان القوى في صالح الرأسمالية أكثر مما هو الأمر عليه في تجارب النظم التي قامت في أعقاب ثورة شعبية صحيحة (الاتحاد السوفياتي والصين... إلخ). الأمر الذي يفسر بدوره تعرض تلك التجارب للانقلاب السريع حينما تجمعت الظروف الداخلية والخارجية الملائمة له.

وخلاصة القول إن المطلوب (في العالم الثالث الرأسمالي) أو المحقق فعلاً (في البلدان «الاشتراكية») هو الآتي:

أولاً: فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي ـ لا بمعنى قطع العلاقات المادية (التجارية والتكنولوجية...) والتقوقع في آفاق ثقافية محلية ـ بل بمعنى اخضاع العلاقات الخارجية لمنطق تنمية داخلية.

ثانياً: اختيار مضمون «شعبي» لهذه التنمية الداخلية كما أدعي:

أ ـ إن الثورات «الاشتراكية» (الروسية والصينية. . .) قد حققت فعلاً هذا الهدف المزدوج ففتحت عصر «ما بعد الرأسمالية» من خلال ثورة وطنية شعبية.

ب ـ إن ثورات التحرر الوطني لم تحقق بعد الهدف المطلوب. فهي ثورات لم تفصل فصلاً حاسماً ونهائياً بين النزعة الوطنية الشعبية وبين أوهام المشروع الوطني البرجوازي.

يثبت تاريخ مصر المعاصرة عجز البرجوازية المحلية على القيام بمهمة التحرر من التبعية الناتجة عن انخراط التنمية المحلية في إطار التوسع الرأسمالي العالمي. وتدعو هذه الملاحظة إلى العودة في نقاش مفهوم «البرجوازية الوطنية».

لا يزال الكثيرون يتحدثون عن المجتمع المصري للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين على أنه مجتمع «نصف إقطاعي ونصف رأسمالي» على حسب التعبير المعروف. ونقصد هنا هذا التعبير الدارج في الحركة الشيوعية العالمية منذ العشرينات والذي طبق على جميع المجتمعات الآسيوية والأفريقية التي خضعت للهيمنة الكولونيالية أو نصف الكولونيالية. وإذا كان المقصود من استخدام هذا التعبير مجرد الإشارة إلى أن هذه المجتمعات لم تكن قد دخلت مرحلة الرأسمالية قبل أن يغزوها الاستعمار الغربي وأن السلطة الاستعمارية لم تقم بتصفية أنماط الإنتاج وأشكال الاستغلال السابق على الرأسمالية بل أبقتها وكيفتها من أجل استخدامها واندماجها في إطار الاستغلال الرأسمالي العالمي الذي استفاد هو (الاستعمار) منه بالدرجة الأولى، إذا كان هذا هو المقصود من استخدام هذا التعبير فلا غبار عليه. إلا أن العديد استدرجوا ولا يزالون يستدرجون من هذه الملاحظة العامة والصحيحة مجموعة مقولات تدعو إلى التساؤل.

ومن هذه الاستدراجات السريعة أن طبقة كبار الملاك الزراعيين لها طابع «اقطاعي». بل وأنها طبقة مميزة عن طبقات أخرى تكونت نتيجة التنمية الرأسمالية ـ ولو المشوهة ـ نقصد هنا البرجوازية الكومبرادورية من جهة والبرجوازية الوطنية من الجهة الأخرى. تضاف عادة إلى ذلك مجموعة ملاحظات عينية خاصة بأوضاع مصر ـ

بعضها صحيحة في نظري - وبعض الأطروحات السياسية. ومن الملاحظات العينية مثل الأصل الأجنبي - ولو المتمصر - لأجنحة كاملة من البرجوازية الكومبرادورية التجارية والمالية. ومن الأطروحات السياسية أن «الاقطاع» (بمعنى كبار الملاك الزراعيين) والكومبرادورية (بمعنى تلك البرجوازية الأجنبية) مثلوا السند الأساسي لنظام الحكم (الإنجليزي ثم الملكي) بينما البرجوازية الوطنية واجهت الاستعمار فقادت جبهة قوى التحرر الوطني. وبهذا المفهوم لم تكن البرجوازية وطنية الأصل فقط (أي مصريون حقيقيون) بل كانت وطنية بالمعنى السياسي.

أعتقد أن هذه الأطروحة المبسطة الشائعة تتطلب إعادة النظر فيها أو على الأقل التكيف. فقد سبق ملاحظاتي(٢):

أولاً: إن الملكية الزراعية الكبيرة (وكذلك شأن الملكية الزراعية المتوسطة، أي ملكية طبقة الأعيان والكولاك) لم تكن في ظروف مصر وارثة عهد سابق على «الغزو الرأسمالي» بل نشأت نتيجة التنمية الرأسمالية الحديثة. ويترتب على ذلك أن الطابع الرأسمالي في هذه الملكية وبالتالي في الطبقات المرتبطة بها (كبار ومتوسطو الملاك) هو الطابع الغالب فيها. فلا يصح إذن توصيف كبار الملاك على أنهم «إقطاعيون».

ثانياً: إن الأنشطة المالية والتجارية التي تولتها عناصر «الكومبرادورية» قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمصالح طبقة الملاك الزراعيين من أول ظهور الطرفين.

ثالثاً: إن المنشآت الصناعية التي أقيمت في المرحلة التالية لم تكن ناتج مبادرة «برجوازية وطنية» بل ناتج مبادرة قام بها عناصر من أكبر كبار الملاك الزراعيين ذهبوا إلى استثمار جزء من الفائض المستدرج من استغلال الأرض في تلك الأنشطة الجديدة. ثم أن رأس المال الأجنبي (البريطاني وغيره). والمصري (والمتمصر) الكومبرادوري قد اشترك باكراً مع أموال كبار الملاك في هذه الأنشطة الجديدة.

وقد استنتجت من هذه الملاحظات أن الطبقة المستغِلة (بكسر الغين) المحلية

---

(٢) راجع كتابي عن مصر الناصرية الذي صدر عام ١٩٦٢ باللغة الفرنسية. وتؤكد تماماً دراسة علي بركات تطور الملكية الزراعية في مصر ١٩١٢ - ١٩١٤ - (دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧ - القاهرة) وجهة النظر التي أدافع عنها هنا.

(ولا أقول الوطنية) أصبحت في ظروف مصر «وحدة موحدة» منذ باكر كما أن الطابع الرأسمالي هو الغالب فيها. ولا يمنع هذا: أولاً أن هذه الرأسمالية المحلية ناتج تطور تم في إطار السيطرة الاستعمارية وبالتالي خضعت لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي فاتسمت بعدم التكافؤ والتشويه والتحديد. ثانياً أن هذه الرأسمالية غير متجانسة من حيث حجم رؤوس الأموال المملوكة من قبل مختلف العناصر المكونة لها (أفراد وعائلات). ليست هذه السمة الأخيرة خصوصية مصرية على الإطلاق، بل هي القاعدة العامة في تكوين أية برجوازية في أي قطر ـ سواء أكان بلداً رأسمالياً متقدماً أم متخلفاً. فتشمل البرجوازية دائماً فئات كبرى ومتوسطة وصغيرة.

وإذا كانت هذه الملاحظة حول تكوين الرأسمالية المصرية الصحيحة لترتب عليها نتائج سياسية في غاية الأهمية لعل أهمها هما الأطروحتان الآتيتان:

أولاً: إن التناقض بين «الميل الوطني» (أي الرغبة في التخلص من الحدود المفروضة على الرأسمالية المصرية من قبل الهيمنة الاستعمارية) و«الميل الاتفاقي» (أي الاكتفاء «بالتكيف» للأوضاع العامة المفروضة من التوسع الرأسمالي العالمي) ليس تناقضاً بين طبقات متميزة بعضها عن بعض (فبعضها طبقات «وطنية» والأخرى «خائنة») بل هو تناقض داخلي لطبقة يتغلب فيها طابع الوحدة (رغم تواجد تناقضات ثانوية بين أقسامها ـ وهي سمة عامة تتواجد في كل برجوازية إذ أن هذه التناقضات ناتج قانون المنافسة الاقتصادية الذي يتصف به النظام الرأسمالي). فتارة تسمح الظروف بتغلب الميل «الوطني» فتجاهد البرجوازية المحلية من أجل تحسين وضعها في النظام العالمي وتعديل شروط تنميتها في هذا الإطار (أي تعديل قواعد التوزيع العالمي للعمل في صالحها هي برجوازية محلية)، وذلك دون التطلع إلى «فك الارتباط» (أي الخروج من إطار النظام العالمي)[٣]. وبالتالي فإن «الميل الوطني» هو في هذه الظروف وبالضرورة محدود الأهداف فيستحيل أن يحقق «التحرر من التبعية» (الذي يتطلب في نظري فك الارتباط المذكور) بل إن النتيجة الموضوعية لأي إنجاز يتم في هذا الإطار هي في نهاية الأمر التعمق في الاندماج العالمي، وبالتالي اشتداد

(٣) ليس هنا المكان لنقاش مفهوم فك الارتباط وابعاده الاستراتيجية ومضمونه العيني... إلخ. راجع في هذا الموضوع كتابي: أزمة المجتمع العربي (الفصل ٢).

التبعية. وسوف نرى أن تجربة بنك مصر تثبت ذلك.

ثانياً: إن هذه الأوضاع (أي عجز برجوازيات الأطراف عن أن تقوم بالمهمة التاريخية التي قامت بها برجوازيات المراكز) يعطي للبرجوازية الصغيرة دوراً تاريخياً لا مقابل له في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وسوف نرجع إلى هذا الموضوع فيما بعد من أجل تكييف هذه الأطروحة.

أثبتت تجربة بنك مصر صحة أقوالي، على ما يبدو لي على الأقل. فقد أنشيء هذا البنك بأموال عدد من أكبر كبار الملاك الزراعيين. ومن خلاله حاولت الرأسمالية المصرية (ولا يمكن فصل الملكية الزراعية الكبيرة عنها) أن تفرض على الاستعمار تعديلات في صالحها هي - أي البرجوازية المحلية - وشروطاً أكثر تناسباً مع الإنجازات السياسية الجديدة بعد حصولها على استقلال عام ١٩٢٢. هكذا أقيمت التعريفة الجمركية العام ١٩٢٠ وأنشئت بعض المنشآت الصناعية، ومن أجل إنجاز هذه الخطوة رحبت الرأسمالية المصرية بإشراك الأموال الاستعمارية والكومبرادورية في أعمالها. وفي نهاية الأمر أثبتت هذه التجربة أن الإنجازات التي تمت في هذا الإطار لم تعد كونها متواضعة، فلم تبلغ بالمرة الحد الأدنى المطلوب للتخلص من «التخلف». هكذا أثبتت هذه التجربة صحة الأطروحة التي تقول إن برجوازيات العالم الثالث قادرة على القيام بتنمية رأسمالية كاملة على نمط ما قامت به برجوازيات الغرب.

٣ - وإذا كان تحليل تجربة بنك مصر واستدراج الدروس منها عملية بسيطة فإن الأمر يختلف بالتأكيد بالنسبة إلى تجربة الناصرية. ولذلك لا أشك في أن نقاش مغزى هذه التجربة سوف يستمر يملأ جداول أعمال جيلنا بل غالباً للأجيال التالية. ولي في هذا الموضوع ملاحظة افتتاحية أعطيها مكانة الصدارة في تحليلي. فهي تفسر ما سوف يلي من تحليل بل ومن حكم. وجوهر هذه الملاحظة أن ظروف الثورة المعادية للاستعمار في جميع بلدان «العالم الثالث - أي بتعبير أدق في مناطق أطراف التوسع الرأسمالي العالمي - تعطي دوراً خاصاً وأساسياً لا للبرجوازية الصغيرة كطبقة بل لفئة اجتماعية لا أجد لها اسماً إلا ذلك الإسم الروسي الأصل وهو «الأنتلجنسيا».

ما هي هذه «الانتلجنسيا»؟ أولاً لا بد من التمييز بين هذا المفهوم وبين المفهوم

الـدارج ـ «البرجـوازية الصغـيرة» فليست الانتلجنسيا مـرادفاً لفئـة المثقفـين بـل حملة الشهادات الجامعية! . ولو أن الانتلجنسيا تنتمي عادة إلى البرجوازية الصغيرة، شـأنها شأن فئات أخرى من تلك الطبقة، إلا أنها ظاهرة خاصـة. أما الـبرجوازيـة الصغيرة فهي طبقة تتواجد في جميع المجتمعات الحديثة المتقدمة منها والمتخلفة. وعادة لا تلعب دوراً حاسماً أو حتى مستقلاً وهاماً. فالقـاعدة هنـا هي أن هذه الـطبقة كـطبقة عـائمة ومتأرجحة منقسمة على بعضهـا ومترددة بـين اليسار (التكتـل مع الـطبقات الشعبيـة) واليمين (العودة إلى حظيرة القوى البرجوازية) على حسب الظروف.

أمـا الانتلجنسيا فهي ظـاهـرة أخـرى، خـاصـة لـظروف مجتمعـات رأسـماليـة الأطراف. ما هي أسباب وجذور هذه الظاهـرة؟ لا بد هنـا من التمييز بـين رأسماليـة المراكز ورأسـمالية الأطـراف. فالأولى قـد خلقت ظروفـاً مناسبـة، جعلت من الممكن تبلور نـوع من «الإجماع الاجتـماعي». كما سبق قـولنـا وفي هـذه الـظروف لا تلعب البرجوازيـة الصغيرة دوراً حـاسماً إذ تنقسم تـارة وتنحاز تـارة أخرى إمـا لليسار وإمـا لليمين بالمفهوم الانتخابي. وتختلف الظروف في أطراف النـظام الرأسـمالي نتيجة عـدم قدرة التنمية الرأسمالية هنا على مواجهة أدنى مطالب الأغلبية العظمى من الشعب.

إن هـذه الظروفِ تـدعو إلى ثـورة معاديـة للرأسـماليـة بمعنى أنها ضـد التنميـة الرأسمالية كما تنبسط في تجربة هذا الشعب، وهي رأسمالية تابعة ومشوهة وناقصة. . . كما سبق قولنا. ومن هنا يظهر دور خاص وحاسم لفئة اجتماعية تطرح بـديلاً للتنميـة الرأسماليـة، وتعبر عن هـذا البديـل في مشروع ايديـولوجي وثقـافي وسياسي شـامل، وتقوم بتنظيم الجماهير الشعبية وقيادتهـا. إن هذه الفئـة بالتحـديد الانتلجنسيـا. وإذا كان العديد من أفراد هذه الفئة هم من أصل برجوازي صغيرـ بطبيعة الأمرـ إلا أن هـذا الطابـع ليس هو طـابعهم الجوهـري. فهنـاك أيضـاً في بعض الـظروف ـ أفـراد ينتمون إلى انتلجنسيا وأصولهم الطبقية برجوازية بل وأرستقراطية ـ وبعضهم من أصل شعبي.

استخـدم إذن كلمة الانتلجنسيـا على أنها مـرادف «للمثقفين الثـوريـين» الأمـر الـذي يفرض بـدوره تعـريف كـل من فئـة المثقفـين ومضمـون تـوصيفهم عـلى أنهم «ثوريون».

فالمقصود بالمثقف هو من يشترك في إنتاج المشروع المجتمعي في مجال معيّن من مجالات احتياجات إقامة هذا المشروع. إن مجالات هذا الإنتاج متنوعة ومتعددة فتشمل طرح المشروع السياسي والاجتماعي والقدرة على بثه في المجتمع والقدرة على القيادة السياسية المطلوبة لإنجاز الهدف وكذلك طرح نظم القيم وأهم الأفكار والتصورات التي تتكوّن منها الايديولوجيا المتمشئة مع المشروع المعتبر، وإنتاج الصور الفنية التي تلعب دوراً فعالاً في بث المبادىء والقيم المذكورة. إلخ.

ومن الواضح إذن أن هذه الفئة هي فئة «نخبوية» محدودة العدد، فلا تمت إلى طبقة البرجوازية الصغيرة (ولا فئة حملة الشهادات العليا) بصلة جوهرية. وذلك لأن البرجوازية الصغيرة كطبقة - ومهما كانت أهميتها في المجتمع وفي الحياة السياسية - تتسم بسمة عدم الاستقرار وعدم الإجماع.

أما الطابع الثوري الذي نحن بصدده هنا فهو بالطبع طابع يتعلق بالثورة المطلوبة - أي الثورة الوطنية الشعبية. ثمة أطروحة ماركسية شائعة ومعروفة تذهب إلى أن لكل طبقة من طبقات الأمة إيديولوجيا خاصة لها، تنعكس فيها مصالحها ونوعية إدراكها لها، وان المثقفين ينقسمون حسب هذا التقسيم الطبقي للمجتمع. فهناك من يشترك منهم في تعبير نظرة طبقة معينة ومن يشترك في تعبير نظرة طبقة أخرى. وفي هذا الإطار لدينا في ظروفنا التاريخية مثقفين «برجوازيين وطنيين» ومثقفين «كومبرادور» أو «اقطاعيين» ومثقفين «فلاحين» ومثقفين «للطبقة العاملة». . . إلخ، إذا كان هذا الوصف الطبقي صحيحاً.

إنني لا أرى ما لنا في هذه الأطروحة. إلّا أن هذا الوصف والتبويب لا يكفيان من أجل فهم الموضوع المعقد الذي نحن بصدده. وذلك للسببين الاثنين الآتيين:

أولاً: إن كل طبقة في التاريخ لم ترتفع إلى مستوى القدرة على طرح مشروع مجتمعي يتفق مع مصالحها وآفاقها المستقبلية. الأمر الذي يفترض الخوض في إشكالية ما هي الظروف المناسبة وما هي الظروف المانعة التي تجعل طبقة معينة قادرة أو عاجزة تاريخياً. وما هي العلاقة بين هذه الظروف وسمات الفئات المثقفة الموجودة في المجتمع.

ثانياً: إن بعض أوجه النشاط الفكري تتعدى مشكلة المضمون الطبقي.

وأود أن أعود فيما يلي إلى هاتين النقطتين. من المعروف أن النظرية الماركسية تميز بين «الطبقة في ذاتها (Class in itself) و«الطبقة لذاتها» (Class for itself). ويقوم هذا التمييز على عنصر الوعي والقدرة على التعبير الايديولوجي والقيام كقوة سياسية مستقلة. فالطبقة في ذاتها محددة من قبل ظروف اقتصادية واجتماعية موضوعية (نمط الإنتاج). بينما الطبقة لذاتها هي تلك الطبقة التى ارتفعت إلى مستوى الفاعل في التاريخ. فما هي الظروف والشروط التي تساعد على تحول طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها؟

لا شك أن هذا الموضوع في غاية التعقد. بدليل أن النظريات الماركسية في هذا المجال تعددت وتعارضت.

فهناك لينين الذي ذهب إلى أن الطبقة العاملة من تلقاء نفسها لا تستطيع أن ترتفع إلى هذا المستوى، فلا يتجاوز وعيها المكتسب «تلقائياً» عن «الوعي النقابي» (أي إدراك المصلحة الاقتصادية المشتركة في إطار قبول آليات الرأسمالية). وبالتالي ذهب لينين إلى أن «الوعي الثوري» عنصر لا بد من «إدخاله» من «الخارج». فمن يقوم إذن بهذا الدور إن لم تكن الانتلجنسيا الثورية (الاشتراكية)؟ لعل الظروف الخاصة بالمجتمع الروسي تفسر هذه النظرية اللينينية (التي اعتبرها صحيحة بالنسبة إلى روسيا وغيرها من بلدان أطراف الرأسمالية).

إلّا أن آخرين من كبار المفكرين الماركسيين الثوريين لم يقبلوا هذه النظرية. فاعتمد هؤلاء على أدلة قوية موجودة فعلاً في كتابات ماركس وفي ممارساته الثورية ليدّعوا أن الطبقة العاملة الناضجة تنتج من نفسها الإيديولوجيا الاشتراكية الثورية.

ثم أتى غرامشي (Gramsci) الذي تقدم بأطروحة «المثقف العضوي». وكان يقصد أن الطبقات الأساسية (وفي ظروفنا المعاصرة إذن البرجوازية والبروليتاريا) تنتج من نفسها «مثقفيها العضويين» القادرين على طرح المشروع المجتمعي المتكامل (هنا الرأسمالي أو الاشتراكي). فهنا نجد المثقف العضوي البرجوازي الذي أنتج الإيديولوجيا البرجوازية وليست هي فقط إيديولوجيا البرجوازية بل هي أيضاً

الايديولوجيا المهيمنة على صعيد المجتمع كله. إلى أن ينضج البروليتاريا لدرجة أنه يصبح قادراً على طرح مشروع بديل لا يتناسب مع احتياجاته الخاصة به هو فقط بل يرتفع (هذا المشروع) إلى أن يكون جواباً لمشاكل المجتمع بكليته. هذا هو الشرط الضروري لتصبح البروليتاريا طبقة قادرة على قيادة التحول المجتمعي.

من هنا أطرح فرضية تتفق مع ما قلته عن رأسمالية المراكز ورأسمالية الأطراف.

فإذا كانت رأسمالية المراكز قد خلقت ظروفاً موضوعية أجلت آفاق التحول المجتمعي، أي ظروفاً ألغت ـ ولو مؤقتاً ـ الحاجة الموضوعية إلى الثورة الاشتراكية، لترتب على ذلك أنَّ فئة المثقفين الثوريين لا وجود لها في المجتمع الرأسمالي المتقدم. ليس معنى ذلك انه لا يوجد في هذا المجتمع أفراد ذوي الآراء الثورية، بل معناه أن هؤلاء الأفراد لا يمكن أن يلعبوا دوراً تاريخياً قيادياً. وقد لاحظ ذلك المفكر الفرنسي باندا (Julien Benda) حينما تحدث عن «خيانة المثقفين في الغرب» أي اندراجهم في صفوف الايديولوجيا البرجوازية المهيمنة (وكان يقصد بالطبع اليساريين منهم).

هذا بخلاف الوضع في بلدان رأسمالية الأطراف التي تتسم بسمة عجز المشروع الرأسمالي المحدودة، وبالتالي عدم هيمنة ايديولوجيا الرأسمالية هيمنة صحيحة كاملة. فإذا كانت هذه الظروف قد طرحت موضوعياً «الثورة» (المعادية للرأسمالية) في جدول العمل التاريخي فإنها خلقت في الوقت نفسه ظروفاً مناسبة لتبلور فئة «مثقفين ثوريين» (أي انتلجنسيا). ومن هنا نفهم اختلاف النظرة بين لينين من جانب (وهو نشط في إطار مجتمع رأسمالي متخلف) وبين الماركسية الغربية من الجانب الآخر.

إن المثقف الثوري في ظروفنا هو إذن المثقف الذي يرفض الخضوع لمقتضيات التنمية الرأسمالية المندرجة في التوسع الرأسمالي العالمي والذي يبحث عن بديل له. وبذلك يشترك ولو بدرجات متفاوتة في الثورة الوطنية الشعبية.

أقول بدرجات متفاوتة. لماذا؟

لأن المجتمع الرأسمالي المتخلف لا يتكوّن «أساساً» من برجوازية وبروليتاريا. ففي هذا المجتمع تمثل البرجوازية المحلية ـ وهي محدودة في نفوذها ـ مكانة خاصة متأرجحة بين ميولها «الوطنية» وقبولها الخضوع «الكومبرادوري». أما الطبقات الشعبية

فهي متنوعة (طبقة عاملة محدودة وحديثة، وفلاحون بأوضاعهم المختلفة. . . إلخ).

واستنتج من هذه الملاحظة أطروحتين اثنتين هما:

أولاً: إن مثل هذا المجتمع في حاجة إلى تبلور قوة خاصة قادرة على جمع القوى الاجتماعية المختلفة الثائرة ـ بدرجة أو بأخرى من الرأسمالية كما هي في واقع توسعها العالمي (ولا أقول ضد الرأسمالية كنمط إنتاج مجرد). هذه القوة الخاصة هي الأنتلجنسيا التي لها مسؤولية تاريخية حاسمة في هذه الظروف.

ثانياً: إن التناقضات التي تتواجد في هذا المجتمع (التناقض بين ميول رأسمالية وميول معادية لها)، تتواجد داخل هذه الانتلجنسيا؛ فهي لذلك غير متجانسة بل منقسمة على بعضها. وعلى هذا الأساس ذهبت إلى أن منظمة الضباط الأحرار والمنظمات الشيوعية ـ في ظروف مصر ـ كانت تمثل أهم التيارات في الانتلجنسيا المصرية المعاصرة.

ثمة عقبة إضافية في سبيل تحليل العلاقة بين دور الانتلعجنسيا في الإنتاج الايديولوجي وبين الظروف الموضوعية للمجتمع. وأقصد هنا كيفية عمل حساب لتلك السمات العامة لفكر مجتمع ما التي تتعدى مضمون التعبير الطبقي.

فهناك مراحل في تطور المجتمع الإنساني من حيث نمو الإنتاج ونمو الإدراك العلمي، سواء أكان فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية أم بعلوم المجتمع. وبالتالي فهناك أيضاً مراحل من تطور الفكر نفسه. ودون الخوض في هذا الموضوع أود فقط أن أشير هنا إلى المرحلتين الوسيطة والحديثة، معتبراً أولاهما هي مرحلة نمط الإنتاج الخارجي بأشكاله المختلفة (الاقطاعية وغير الاقطاعية) وثانيهما هي مرحلة التوسع الرأسمالي وما بعد الرأسمالية.

سبق أنني استرسلت في هذا الموضوع[٤] وذهبت إلى أن الفكر الوسيط يتصف بأنه يعطي الأولوية للبحث عن «الحقيقة المطلقة» بينما الفكر الحديث يعطي الأهمية للحقائق الجزئية. فالفكر الوسيط هو فكر ميتافيزيقي (فوق الطبيعة)، على عكس

(٤) انظر «أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر» ـ مقال للنشر في مجلة الفكر العربي عام ١٩٨٧ ـ بيروت.

الفكر الحديث الذي لا يدور بصفة جوهرية حول الاهتمامات الميتافيزيقية. الأمر الذي يجعل الدين يحتل مكانة الصدارة في الفكر الوسيط، فهو المحور الأساسي الذي تتمفصل حوله جميع أشكال المعلومات العلمية والايديولوجية. كما أنني أوضحت أن هذا الأمر ينطبق تماماً على العصر الوسيط الأوروبي (المسيحي الاقطاعي) كما ينطبق على العصر الوسيط العربي الإسلامي. لا فرق بينهما في الجوهر من حيث طابعهما الميتافيزيقي، بل من حيث الكثير من تفاصيل فلسفتهما الميتافيزيقية. وقد فسّرت هذا التطابق باحتياجات نمط الإنتاج الخارجي (وخاصة طابع علاقات الاستغلال فيه وهي تتسم «بشفافيتها»)، وهو عنصر أساسي مشترك للمجتمعين المذكورين.

ولا يعني ذلك أن الفكر الوسيط «موحد»، بل عرف هذا الفكر أيضاً التعبيرات المختلفة والمتناقضة التي تناسب تناقض الطبقات. إلاّ أن هذه التعبيرات نُطقت في إطار الفكر الوسيط الميتافيزيقي.

وكذلك شأن الفكر الحديث الذي يقبل هو الآخر التعبيرات التي تنعكس فيها نظرات الطبقات المتناقضة؛ ولو أن هذه التعبيرات تُنطق أيضاً في إطار المنهج غير الميتافيزيقي للفكر الحديث.

هذا وقد ذكرت أيضاً في دراستي المذكورة إلى أن الدين في ذاته (سواء أكان المسيحية أم الإسلام) يتمتع بدرجة عالية من المرونة، ويقبل تفسيرات تتمشى مع المجتمع الحديث كما قبل تفسيرات تناسبت مع احتياجات المجتمع الوسيط. فالانتقال من عصر الفكر الوسيط إلى عصر الفكر الحديث يتطلب إذن «ثورة ثقافية» في مجال فهم الدين. إلاّ أن هذه الثورة لم تتم بعد في وطننا العربي الإسلامي، نتيجة تخلف المجتمع بشكل عام. الأمر الذي أدى بي إلى القول بأن «الشعب المتخلف يفهم دينه فهماً متخلفاً».

وينبغي أن نعمل حساباً لهذه الملاحظات حول طبع الفكر وسماته التاريخية. فهي تفسر لنا الصعوبة الإضافية التي تقف في سبيل تبلور إجابة إيديولوجية صحيحة تتمشى مع احتياجات الثورة الوطنية الشعبية التي نحن بحاجة إليها. بالإيجاز أرى أن هناك في مجتمعنا ثلاث مجموعات من الإجابات الايديولوجية الموجودة فيه أو

المحتملة، هي الآتية:

أولاً، الإجابات التي تطرح بديلاً وهمياً من خلال «العودة إلى الأصول»، كما لو كان من الممكن تفادي تحديات العصر والابتعاد عن العالم المحيط وهو الأقوى. وتتغذى هذه الإجابات بالحنين العاجز إلى الماضي، وتعتمد على المنهج الميتافيزيقي والتفسير المتجمد للدين.

ثانياً، الإجابات التي تطرح بديلاً مستحيلاً من خلال تصور إمكان إنجاز «مشروع وطني برجوازي» على نمط ما حققه الغرب المتقدم، فتدعو إلى «التغريب» (Westernization).

ثالثاً، الإجابات الصحيحة التي تتفق مع الاستقلالية والطابع الخلاق للمشروع الوطني الشعبي.

وقد لاحظنا أن الإجابات البرجوازية ـ في ظروف تخلف برجوازيتنا وهيمنة الفكر الميتافيزيقي ـ قد فصلت مشكلة تجديد الدولة والاقتصاد (فقبلت في هذه المجالات الامتثال بأوروبا) عن مشكلة استحداث الفكر (فتراجعت في هذا المجال واكتفت بأخذ موقف «متحافظ»). ومن هنا ازدواجية الفكر البرجوازي في مجتمعنا. هذا بينما ذهبت إلى أن البديل الوطني الشعبي يتطلب جرأة تنقصها البرجوازية. إذ يتطلب التجديد دون الامتثال في كل من مجال استحداث الدولة والمجتمع واستحداث الفكر. فهو ـ من خلال هذه الثورة الثقافية ـ قادر على التوفيق بين جذورنا التاريخية «الاصالة» وبين احتياجات العصر والمستقبل «المعاصرة».

٤ ـ أذهب إذن إلى أن أهم الحركات التي أثرت في تاريخ مصر المعاصر تتسم بهذا الطابع. لعل أجنحة الحزب الوطني القديم ومن الوفد كان لها أيضاً هذا الطابع (ولسنا نحن هنا بصدد نقاش هذه الملاحظة التاريخية). وأزعم أن منظمة الضباط الأحرار والحركة الشيوعية كانت أساساً منظمات عبّرت عن ظاهرة تبلور الانتلجنسيا المصرية المعاصرة بعد الحرب العالمية الثانية. وهما الاثنان ـ أي تيار الضباط الأحرار وتيار الشيوعية ـ قد اجتمعتا في البعد الوطني الصميم، أي رفض منزلة مصر في النظام العالمي. ولكنهما اختلفا في انتمائها الفكري والايديولوجي ولهذا

الاختلاف جذور وأبعاد ثقافية وأيديولوجية عميقة ليس هذا هو المكان لنقاشها. إلا أن ظروف مصر قد أعطت الفرصة التاريخية للجناح الذي تطور فيما بعد إلى «الناصرية» على خلاف ما حدث في روسيا والصين حيث صار زمام المبادرة في أيدي الجناح «الشيوعي» للانتلجنسيا.

فلا شك أن التجربة الناصرية نشأت وتطورت بدافع وطني صميم. ويكفي أن نقرأ الكتاب الأخير الذي أصدره محمد حسنين هيكل حول عام ١٩٥٦ لإدراك ذلك(٥). فقد أثبت جمال عبد الناصر عبقرية صحيحية من هذه الناحية وبصيرة طويلة البال وشجاعة نادرة وذكاءً نافذاً ودقة الحس. وقد جعلت هذه المزايا منه أحد كبار أبطال تاريخ مصر والعالم الثالث المعاصر.

هذا هو الجانب الإيجابي. ولكنه لا يمثل إلا نصف القصة. فهناك جانب آخر هو الجانب الايديولوجي للتيار الناصري في الانتلجنسيا، أو بتعبير أدق في هذا المجال. وهو أمر معترف به إذ أن جمال عبد الناصر نفسه قال عنه أنه لم يكن لديه مشروع اجتماعي معين بل «تعلم» من التجربة إلا أن النقص الايديولوجي يعبّر دائماً عن أيديولوجيا ضمنية تتلخص هنا في أن الناصرية ورثت الكثير من الأفكار السائدة في بعض الأجنحة المختلفة للمجتمع المصري. ولا أقول أن هذه الأفكار عبّرت عن ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة بصفة خاصة. فهي أفكار انعكس فيها التخلف الثقافي للمجتمع المصري في مجموعه. وقد وقفت هذه الأفكار المتخلفة سداً دون قبول الأفكار المستحدثة، ومنها الماركسية. فقد وقفت هذه الأفكار مانعاً في سبيل نضوج الوعي بحماسية استقلال تحرك الطبقات الشعبية كما تعللت بالآمال الوهمية في «المستبد العادل» ورفض الديمقراطية، وغذت العداء إزاء الماركسية.. إلخ. هي إذن في نهاية الأمر أفكار لها نصيبها في وضع حدود التجربة الناصرية وإضعافها. ولذلك ينبغي تواصل النقاش حول جدول التخلف الإيديولوجي في المجتمع المصري(٦).

---

(٥) نشرت مقالات محمد حسنين هيكل في سلسلة صدرت في جريدة الأهرام خلال شهر نوفمبر ١٩٨٦.

(٦) ليس هنا المكان للتوسع في موضوع البعد الثقافي في التطور الاجتماعي. تناولت بعض أوجه هذه المشكلة في أزمة المجتمع العربي (خاصة الفصول ٥ إلى ١٠). راجع أيضاً في كتابي: ما بعد =

يبقى بعد ذلك نقاش طبيعة إنجازات الناصرية: أكانت نحو الاشتراكية أم تنمية رأسمالية بحتة ولو بخصوصياتها (مثل تغلب ملكية الدولة)؟ وهنا تختلف الآراء والأحكام.

ودون العودة إلى تفاصيل هذا الجدال الذي أرى التواصل فيه أمراً ضرورياً أود فقط أن أبدي رأيي بالإيجاز من النقاط التالية:

أولاً: حققت الناصرية عدداً من الإصلاحات الإيجابية والتقدمية التي كان لا بد من القيام بها في ظروف مصر. ومنها أساساً الإصلاح الزراعي ثم تأميم المؤسسات الأجنبية والمصرية الكبيرة. إن أي نظام شعبي وضع أمام نفسه هدف بناء مجتمع اشتراكي كان سيضطر هو الآخر أن يبدأ بهذه الإصلاحات. إلا أن نظاماً شعبياً حقيقياً كان أيضاً سيطرح هذه الإصلاحات في إطار تطلع ينفتح على آفاق أبعد، أولاً كان سيضعها في إطار «فك الارتباط» (أي التحرر من العمل بمقتضى معايير الرأسمالية) وثانياً كان سيهتم بتنحية ممارسات من شأنها أن تقوي العنصر الديمقراطي بحيث أن تتقدم ملكية الدولة لتتحول إلى ملكية الشعب فعلاً. إن هذين الشرطين لم يتحققا بعد. وبالتالي أصبحت هذه الإصلاحات رأسمالية الطابع تمثل نقلة من مرحلة رأسمالية إلى مرحلة رأسمالية ثانية (هنا في ظروف مصر من رأسمالية زراعية إلى رأسمالية صناعية).

ثانياً: قلت في مكان آخر[7] إن هناك تماثلا بين تجربة محمد علي وتجربة الناصرية ولو أنهما تمتا في ظروف داخلية وخارجية مختلفة بالطبع. فأراد محمد علي أن «يبني» مصر رأسمالية دون الاعتماد على الطبقة التي تستطيع أن تقوم بهذه المهمة التاريخية ـ أي البرجوازية، مهما كانت جنينية. وكذلك أراد ناصر أن يبني الاشتراكية من فوق، أي دون السماح بأن تنتقل المبادرة إلى أيدي الشعب وهو الصاحب الوحيد للمشروع الاشتراكي. هناك طبعاً أسباب موضوعية تفسر جزئياً هذين الخيارين المماثلين: جنينية البرجوازية في أيام محمد علي، وتخلف المجتمع المصري في أواخر

الرأسماليه؛ الفصل الثامن (رسالة الماركسية في آسيا وأفريقيا). راجع أيضاً مقالي (البعد الثقافي في مشكلة التنمية، تأملات في أزمة الفكر العربي المعاصر) الذي سيصدر قريباً في مجلة الفكر العربي.

(٧) أزمة المجتمع العربي ـ الفصل الثامن.

عهد الملكية. على أن هناك أيضاً أسباباً أيديولوجية ليست هي مجرد انعكاس للأوضاع الموضوعية بل تتسم بقدر من الاستقلالية. وأقصد أن تخلف الفكر المصري أصبح عنصراً هاماً في عرقلة التطور.

ثالثاً: أدت هذه الظروف إلى إنجاز نوع من النظام الرأسمالي هو رأسمالية بيروقراطية، على خلاف النموذج «التقليدي» الذي تغلب فيه أشكال الملكية الخاصة على أشكالها الحكومية.

هناك من يذهب إلى أن هذه الرأسمالية كان يمكنها أن تتطور نحو الاشتراكية من خلال تزايد تدريجي لدور الشعب. لا أشك أن هذا الاحتمال كان وارداً. خاصة وان الوطنية الصحيحة للنظام واصطداماته المكررة مع الاستعمار كان يحتمل أن تدفع تدريجياً في اتجاه تطور نظام الحكم وممارساته: إلا أن هذا الاحتمال لم يتحقق لآخر أيام الناصرية.

إن التجربة الناصرية (وكذلك تجارب أخرى مماثلة في العالم الثالث المعاصر) قد أثبتت أن الرأسمالية البيروقراطية لا تمثل نمطاً ثابتاً للتطور الرأسمالي فإما أن تكون مرحلة انتقالية تنفتح فعلاً وبشكل سريع على مرحلة شعبية (ولا أقول اشتراكية)[٨]، أو تتحول - تحت ضغوط النظام الرأسمالي العالمي - إلى نمط «تقليدي» للرأسمالية المتخلفة. وهذا هو ما حدث في مصر من خلال الانفتاح.

رابعاً: نستدرج مما سبق أن بنية الناصرية - بحدودها التاريخية المذكورة - كانت حاملة للتطور اللاحق. فلم تأت الساداتية نتيجة «ثورة مضادة» بل نتيجة «انزلاق» له جذوره في الناصرية نفسها. وقد سبق أنني أشرت إلى أن «انقلاب» السادات تم دون أن يدرك القطر مغزاه ودون أن تقوم الجماهير الشعبية في مواجهته[٩].

لعبت نظرية «الطريق غير الرأسمالي» دوراً سلبياً أساسياً في زيادة الالتباس

(٨) لسنا نحن هنا بصدد نقاش إشكالية الاشتراكية. أود فقط أن أشير هنا إلى أن أطروحتي في هذا الصدد هي أن الثورة المعادية للرأسمالية تفتح مرحلة تاريخية طويلة تتسم باستمرار النضال بين القوى الاشتراكية والقوى الرأسمالية وقوى ثالثة أسميتها «الدولنة» أي مركزية الدولة في مجتمعات بعد الرأسمالية. انظر: التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية (مقال مذكور أعلاه) وكتابي ما بعد الرأسمالية.

(٩) راجع: تأملات حول طبيعة الرأسمالية في مصر. الطليعة ١٩٨٥.

حول طبيعة النظام وتطلعاته. فلم تساعد هذه «النظرية» على تبيان الشروط اللازمة لكي يدخل فعلاً مجتمع من مجتمعات العالم الثالث المعاصر في مرحلة الانتقال نحو الاشتراكية. فلم تذكر هذه «النظرية» مفهوم فك الارتباط بل تجاهلته تماماً. كما أنها لم تثر إشكالية الديمقراطية الشعبية إثارة جادة. فلا ريب في نظري أن هذه النظرية لم تعد كونها أكثر من مجرد تبرير ظرفي لممارسات الدبلوماسية السوفياتية في مرحلة ما بالرغم من أن مساندة السوفيات لنظم برجوازية كانت تواجه عداوة الاستعمار لم تتطلب مثل هذا الكلام.

لم ترفض القوى التقدمية المصرية في وقتها هذه النظرية.بل لم تبد تحفظات جادة في شأنها. العكس هو الأقرب إلى الصحيح للأسف. إن الغالبية العظمى في جميع تيارات اليسار والقوى التقدمية المصرية تحمست.لهذا الكلام السطحي الذي لم يرفضه إلا أفراد قليلون لم يكن لهم وزن حقيقي في مجال الممارسة السياسية.

الفصل الرابع

اقتصاد التخلف وميتافيزيقيا النظم الخراجية

سؤال: عُرف سمير أمين كمفكر اقتصادي ذي صيت عالمي. ولكن قارىء الكتابات المتأخرة لسمير أمين يفاجأ، إلى حد ما، بأنه يواجه لا مجرد مفكر اقتصادي، بل كذلك فيلسوف تاريخ وحضارات. كيف تفسر هذا التحول في فكرك، هذه النقلة من الاقتصاد إلى الفكر والايديولوجيا، من عالم الأرقام والمعادلات الرياضية إلى علم الاجتماع المادي التاريخي، علماً بأن الدرس الماركسي يكاد ينطق بالعكس: فماركس بدأ فيلسوفاً في «مخطوطات ١٨٤٤» وفي «الايديولوجيا الألمانية» وانتهى محللاً اقتصادياً في «الرأسمالية»؟

● سمير أمين: ملاحظتك في محلها تماماً. نعم اتجه فعلاً حالياً نحو نقاش مشاكل ثقافية قد تبدو بعيدة عن التخصص الاقتصادي الذي نشأت عليه. مع انني أود هنا أن أكيف هذه الملاحظة إذ كنت دائماً أدرس المشاكل الاقتصادية في إطار فهم مادي تاريخي غير اقتصادوي. ثم أتت ظروف سمحت لي بالمساهمة في رسم سياسات للتنمية لبعض الأقطار العربية والأفريقية التقدمية. ورحبت بهذه الفرصة نظراً لأنني من هؤلاء الذين لا يفصلون بين الفكر النظري والعمل السياسي الملتزم.

لعلك لاحظت ان مؤلفاتي تتناول ثلاث مجموعات من القضايا: تحليلات عينية لأوضاع بلدان من العالم الثالث (خاصة عربية وأفريقية)، نظرية التراكم الرأسمالي في بعده العالمي، تأملات في المادية التاريخية. وفي دراساتي عن التجارب التنموية التقدمية المشار إليها، وكذلك في الأطروحات التي قدمتها في مجال التوسع الرأسمالي العالمي، ركزت فعلاً على البعد الاقتصادي لآليات التطور المجتمعي. علماً بأنني لم أفصل بين هذا البعد وبين المضمون السياسي للتطورات المدروسة. أما في دراساتي عن المادية التاريخية فقد حاولت أن أضع البعد الاقتصادي في إطار منهجي شامل.

هكذا توصلت إلى طرح نظرية عن التطور غير المتكافىء سواء بالنسبة إلى المراحل السابقة على الرأسمالية أو بالنسبة إلى الرأسمالية المعاصرة. الأمر الذي فرض عليّ نقد تشوه المركزية الأوروبية في تفسير التاريخ ونشأة الرأسمالية (وفي هذا السياق اقترحت مفاهيم جديدة مثل النمط الخراجي والتضاد بين المركز والأطراف في المنظومات المركبة) وفي تحليل آليات الرأسمالية (وفي هذا السياق اقترحت مفهوم علومة القيمة في المنظومة الرأسمالية العالمية).

على انني أدركت أيضاً أن هذه الخطوات لم تكن بكافية. فلم يُدمج فعلاً البعد الثقافي في الإطار المنهجي التفسيري العام.

ثمة أبعاد ثلاثة للواقع الاجتماعي: الاقتصادي والسياسي والثقافي، وتختلف درجة المعرفة العلمية لهذه الأبعاد الثلاثة. فمعرفة البعد الاقتصادي أكثر تقدماً بلا ريب، هذا بينما لا يزال التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة أقل تقدماً، الأمر الذي ينعكس في الطابع التلفيقي للنظريات المقترحة في هذه المجالات. ليس اختيار ماركس لعنوان الفصل الأول **لرأس المال** - وهو السلعة صنم - خياراً عشوائياً، بل يرتبط بأهم اكتشافات ماركس عن سر المجتمع الرأسمالي، وهو أن الجانب الاقتصادي في هذا النظام يحدد الجوانب الأخرى للواقع الاجتماعي بشكل مباشر بحيث أن هذه الجوانب الأخيرة تبدو كأنها ناتج التكيف لمقتضيات آليات الاقتصاد. هكذا توصل ماركس إلى مفهوم الاستلاب السلعي وإلى أن يدرك كيف يعطي هذا الاستلاب مضموناً محدداً ودقيقاً لإيديولوجيا الرأسمالية، على خلاف ما هو عليه في المجتمعات السابقة على الرأسمالية حيث يحتل البعد السياسي والايديولوجي مكانة الصدارة البينة، وكأن هذا البعد هو الذي يحدد في هذه المجتمعات الجوانب الأخرى، وكأن البعد الاقتصادي هو الذي يتكيف هنا مع مقتضيات السلطة، بدلاً من أن تتكيف السلطة مع مقتضيات الاقتصادي كما في المجتمعات بعد الرأسمالية. فلو كتبت نظرية هذه النظم لوجب أن يكون عنوان الكتاب «السلطة» (بدلاً من رأس المال بالنسبة إلى النظام الرأسمالي) ولوجب أن يكون عنوان فصله الأول «السلطة صنم» (بدلاً من السلعة صنم). إلا أن هذا الكتاب لم يكتب بعد - فليس لدينا في مجال تحليل السلطة ما يقرب منهج ماركس فيما يخص تحليل آليات الاقتصاد

الرأسمالي، وهي أطروحة دقيقة مثل ميكانسم الساعة. فلم تنتج الماركسية نظرية للسلطة كما أنتجت نظرية للاقتصاد الرأسمالي.

أما البعد الثقافي فهو البعد الأقل تقدماً في المعرفة العلمية له، لدرجة أنه لا يزال محفوفاً بالأسرار الخافية. ولا تعدو الملاحظات الإمبيريقية في هذا الصدد أن تكون تأملات تقوم على الحدس إلى حد كبير. ويترتب على ذلك أن النظريات المقترحة في مجال الثقافة لا تزال تدور في فلك ما أسميه «بالتشويه الثقافوي». أقصد من وراء هذا التعبير لفت النظر إلى أن هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي.

وفي هذه الظروف لا تزال عملية تمفصل الأبعاد الثلاثة للواقع الاجتماعي ـ بله إدراك جدلية تطوره الإجمالي ـ من الأمور المجهولة إلى حد كبير.

يضاف إلى ذلك أن تطورات الأوضاع العامة وتغيرات ظروف الكفاح من أجل التحرر والتقدم قد وضعت نقاش البعد الثقافي في أولويات جدول العمل اللازم. فقد أدت ردة الحركة التحررية في وطننا العربي وفي العالم الثالث بشكل عام إلى مد موجة سلفية رجعية باسم الخصوصية الثقافية. الأمر الذي يفرض الخوض في تحليل أسباب هذه الردة ومكوّنات الإيديولوجيا السلفية ومغزاها التاريخي.

سؤال: ربما كان في الإمكان تعريف فكر سمير أمين، بشقيه الاقتصادي والفلسفي التاريخي، بأنه محاولة ـ مكللة بقدر لا يستهان به من النجاح ـ للقطيعة مع المركزية الأوروبية حول الذات، ولا سيما فيما يتعلق بمسألة التحقيب التاريخي والتقسيم الجغرافي. هل يمكن لنا هنا، ولو جازفنا بالوقوع في التكرار في نظر قارئك الضليع، رسم معالم هذه المركزية الأوروبية والحقول الفكرية التي تنشط فيها؟

● سمير أمين: أوافقك تماماً في تلخيصك بأن هدفي في جميع كتاباتي السابقة والحديثة هو نقد المركزية الأوروبية في الايديولوجيا السائدة.

أقول إن التمركز الأوروبي ينبع عن موقف ثقافوي. وأقصد انه موقف ينطلق من مسلمة مزعومة وهي أن هناك عناصر ثقافية ثابتة تمثل نواة صلبة في المجتمع لدرجة انها هي التي تتحكم في مصائر التطور. فهي التي تفتح احتمالات وتستبعد

احتمالات أخرى بحيث أنها هي التي تنتج في نهاية الأمر التباين في مصائر مختلف المجتمعات.

وتقوم أطروحة التمركز الأوربي على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الاقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة.

ومعالم التشويه الأوروبي يمكن اختصارها كما يلي:

أولاً: الادعاء بأن قدماء الإغريق «أسلاف أوروبا» وقد لعبت خرافة «الأسلاف الإغريق» دوراً جوهرياً في هذا البناء الايديولوجي، فهي خرافة مثيرة للعواطف، تستبعد التساؤل الحقيقي (وهو لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا قبل أن تظهر في أماكن أخرى أكثر تقدماً تاريخياً؟) وتُحِلُّ محله مجموعة إجابات خاطئة قائمة على فكرة أن «الوراثة» اليونانية المزعومة قد مهدت السبيل إلى غلبة العقلانية التي أنمتها أوروبا بدءاً بعصر النهضة.

ثانياً: الاعتماد على رؤية عنصرية من أجل ربط قدماء الإغريق بالغرب المعاصر وقطع علاقات اليونان القديم مع البيئة الشرقية التي نشأت الحضارة اليونانية فيها. فهناك مرحلة خمسة عشر قرناً تفصل النهضة عن اليونان القديم. فكيف يمكن أن يعتبر التاريخ الثقافي الأوروبي متسلسلاً رغم طول هذا الفصل؟ وما هي الأسس التي يمكن اللجوء إليها من أجل تأكيد هذه الاستمرارية المزعومة؟ لقد اخترع فكر القرن التاسع عشر نظرية العنصرية من أجل هذا الهدف بالتحديد، وفي هذا الإطار تم تنقيل منهج واكتشافات علم ترتيب الأجناس الحيوانية والتحولية الدروينية فطبقت نتاجاتها على الأجناس البشرية المزعومة على أساس فرضية تواجد سلالات جنسية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع. فذهب الفكر السائد إلى أن هذه المؤهلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد لعب علم اللغات ـ الحديث النشأة ـ دوراً هاماً في تأكيد هذا الحكم المسبق. فانتهج هذا العلم منهج التحولية الخاصة بعلوم الحيوانات وأقام ترتيباً كيفياً للغات يوازي الترتيب المزعوم للأجناس.

ثالثاً: اعتبار المسيحية هي الأخرى كعنصر ثقافي ثابت ضمن الاستمرارية في

تاريخ الحضارة الأوروبية. لا شك أن صيرورة المسيحية أحد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الأوروبية تثير إشكالاً، فلم تلد المسيحية على شواطىء نهر الرين أو نهر اللوار، الأمر الذي فرض على المشروع الأوروبي أن يخترع حيلاً ملائمة من أجل إلحاق الفكر المسيحي - الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية حيث نشأ - بالفكر الغائي الأوروبي التمركز.

رابعاً: اعتبار الحضارة الغربية على أنها تنفرد بالطابع «البروميثي» (نسبة إلى نصف الإله اليوناني بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة ليعطيها للبشر). لا شك أن الحضارة الرأسمالية التي تكوّنت بدءاً بالنهضة الأوروبية هي حضارة بروميثية الطابع. على أن بروميثيوس هو شخصية يونانية لا مسيحية، وقد ذهبنا في تحليلنا لظروف تكون الميتافيزيقيا الخراجية بدءاً بالهيلينية ومروراً بالمسيحية والإسلام إلى أن المساهمة اليونانية في بناء هذه الإيديولوجيا تقوم بالتحديد في فلسفة الطبيعة. فهي فلسفة تدعو إلى التأثير على الطبيعة من خلال العمل - وهو تعريف النزعة البروميثية، بخلاف الموقف الميتافيزيقي الذي يميل إلى الانطواء السلبي على النفس. أما مساهمة مصر في بناء الايديولوجيا الخراجية فتتمثل في اختراعها مبدأ المسؤولية الأخلاقية للفرد المتمتع بروح خالدة، مهما كان جنسه أو أصله أو وضعه الاجتماعي، ثم ورثت الأديان السماوية هذا المبدأ. هذا وقد جمعت الايديولوجيا الخراجية بين هذه المبادىء المختلفة - وهي النزعة البروميثية والانطواء على الذات والمسؤولية الأخلاقية - ولو أنها مبادىء متناقضة مع بعضها بعضاً إلى حد ما، في صيغ مختلفة تطورت على حسب ظروف المجتمع. فالمسيحية في القرون الوسطى أعطت وزناً أكبر نسبياً للمسؤولية الأخلاقية وقللت من شأن البروميثية نتيجة للظروف الموضوعية للمجتمع الاقطاعي ثم تطورت الصيغة كي تعطي وزناً أكبر لمبدأ البروميثية ابتداء من عصر النهضة. ونجد حركة عكسية في تطور الايديولوجيا في المنطقة الإسلامية. فالتفسير الإسلامي في عصر الازدهار خلال القرون الثلاثة الأولى قد اتسم بأنه أعطى أهمية لمبدأ البروميثية ثم أصابه تقليل في شأن هذا المبدأ لصالح العناصر الأخرى في العصور اللاحقة المنحطة.

خامساً: وتكميلاً لذلك قام الفكر الغربي باختراع اصطناعي لشرق وهمي

يـلائم احتياجـات التمركـز الأوروبي، فقد قـدم الاستشراق صورة إيـديولـوجية غـير صحيحـة عن شرق خـرافي يتسم بسـمات عكسيـة لتلك السـمات التي تميّـز الغـرب. وتلعب هذه الصورة المعكوسة المنـاظرة دوراً أسـاسياً في تـأكيد جـذور خرافيـة لتفوق الغرب.

هكذا توصلت بالتدريج النظرية الاجتماعية التي انتجتها الرأسماليـة إلى استنتاج خصـوصية مـطلقة لتـاريـخ أوروبـا. فـذهبت إلى أنـه لم يكن من الممكن أن تـظهـر الرأسمالية (وبالتالي العالم المعـاصر) في مكان آخـر. كما أن هـذه النظريـة توصلت إلى استنتاج تكميلي وهو أن المجتمعات الأخرى تضطر إلى أن تضـاهي النموذج الأوروبي إذا أرادت أن تواجه التحـدي، وان المضاهـاة تفترض أن تتخلص من خصـوصياتهـا الثقافية إذ هي المسؤولة عن تخلفها طبقاً لهذه النظرية.

سؤال: أنت لا تـتردد في اتهام تـأويل معـين للماركسية بـأنه وقـع بدوره ضحيـة هذه المـركزيـة الأوروبية. فـما هو إذن تشخيصـك لهذا الشـطر من الماركسيـة الملوث بالمـركزيـة الأوروبية؟

● سمير أمين: لعبت الماركسية ـ وهذه مأثـرة كبرى لهـا ـ دوراً أساسيـاً في نقد الايديولوجيا الـبرجوازيـة السائـدة. فالمـاركسية اكتشفت فعـلاً طبيعة النـظام الحقيقية وفكت رموز الرأسمالية وأسرارها، وخرقت قناع الاستلاب السلعي الذي يكمن وراء الحركية الرأسمالية لدرجـة أن الخطاب الاجتـماعي لا يمكن أن يتجاهـل هذه المسـاهمة الـرئيسية وان يـظل بعد مـاركس كما كـان عليـه قبله. إلا أن المـاركسيـة نفسهـا هي الأخرى محددة تاريخياً، الأمر الذي قام ـ ولا يزال ـ عقبة في سبيل تحررها من التمركز الأوروبي، بالرغم من رفضها لها مبـدئياً. وأرى أن سبب هـذا النقص هو في جـوهره نـاتج قصـور إدراك مغزى التحـدي الحقيقي الذي تـواجهه الإنسـانية نتيجـة توسـع الرأسمال العالمي. وهو تحدٍ يمكن تلخيصه في جملة واحدة وهي الآتية: إن الـرأسماليـة وضعت في جدول عمل التاريخ الحالي الموضوعية لإتمام تجانس على صعيد عـالمي وفي الوقت نفسه تجعل آلياتها إنجاز هذه الصورة المـوضوعيـة مستحيلاً بـدون الخروج من منطقة الرأسمالية.

ولما كان البعد الأوروبي التمركز يمثل بعداً أساسياً في منظومة الأفكار التي تتكوّن منها الايديولوجيا الغربية السائدة، فقد أصبح من الضروري أن نواجهه بفرضيات علمية صريحة تقدم تفسيراً آخر لتاريخ الإنسانية.

وقد قدمت الماركسية فعلاً تفسيراً آخر لنشأة الرأسمالية، دون الالتجاء إلى العرق ولا إلى الدين، بل بالاعتماد على منظومة مفاهيم تخص قوى وأنماط الإنتاج والبناء الفوقي الايديولوجي والسياسي، وهي مفاهيم تنطبق على جميع المجتمعات البشرية.

وتتصدى الماركسية لمعضلة الدينامية الاجتماعية على صعيد البشر بأجمعه تصدياً مباشراً، على خلاف تلفيقية النظرات البرجوازية التي تهرب من هذا التساؤل. إلا أن إعلان الطموح وتحقيقه شيئان مختلفان. فلا يصح أن نعتبر أن ماركس قد حقق فعلاً هذا الإنجاز ولو لأسباب تتعلق بحدود معرفة عصره للحضارات غير الأوروبية.

هكذا لا بد أن نعتبر الاقتراحات التي قدمها ماركس في هذا الشأن على انها بدء للعمل فقط وليست نهاية له. على أن التيارات الغالبة في الماركسية بعد ماركس لم تفعل ذلك، بل ذهبت إلى تعميم سريع لهذه الاقتراحات، الأمر الذي غذى بدوره نظرية شبه تحولية عن المراحل الخمس للتطور الاجتماعي (الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقطاعية ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية).

هذا من جانب، ومن جانب آخر تأثرت الماركسية الموجودة فعلاً بالثقافة السائدة، الأمر الذي دفع في اتجاه تفسير ماركسي يشارك هذه الثقافة في تشوهها الأوروبي التمركز. ونقصد تلك النظريات التي تذهب إلى أن ثمة تسلسلين تاريخيين اثنين هما التسلسل الأوروبي المفتوح الذي أدى إلى الرأسمالية من جهة، والتجمد في مأزق نمط الإنتاج الآسيوي.

يبدو لي أن المنهج الماركسي في حد ذاته لا يفترض هذه الاستنتاجات التعسفية، لا يفترض نظرية المراحل الخمس ولا نظرية التضاد غرب/شرق الذي ألهمته تأملات ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي المزعوم.

وقد وضعت اقتراحاتي حول النمو غير المتكافىء في هذا الإطار، فتقدمت

بأطروحة مفادها أن الاقطاعية الغربية هي شكل طرفي ـ بمعنى غير مكتمل ـ لنمط إنتاج خراجي هو الأصل. وأن ميزة الغرب تكمن بالتحديد في هذا التخلف للشكل الاقطاعي إذ أن الأشكال الاجتماعية غير المكتملة هي أكثر مرونة من الأشكال المكتملة، وبالتالي إن قفز الأولى من مستوى أخفض إلى مستوى أعلى هو أمر أكثر احتمالاً منه بالنسبة إلى الثانية.

هذا ويبدو أيضاً أن نظرية استراتيجية التخطي إلى ما بعد الرأسمالية منوطة بنظرية التوسع الرأسمالي العالمي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ماركس شارك تفاؤل عصره فيما يخص هذا التوسع. فكان ماركس يتصوره عملية سريعة لا تقهر من شأنها أن تمحو بقايا جميع أنماط الإنتاج السابقة وجميع أوجهه الثقافية المرتبطة بها، أي بعبارة أخرى أنه عملية لا بد أن تحقق تجانساً سريعاً على صعيد عالمي. وبالتالي أنه سوف يؤدي إلى استقطاب طبقي على نمط موحد في جميع أقطار العالم، مفاده تقسيم المجتمع إلى برجوازية وبروليتاريا. وعلى هذا الأساس استنتج ماركس نظرية الثورة الاشتراكية العالمية النطاق والعمالية المضمون، والمعتمدة على الأممية البروليتارية. كما أن هذه التصورات المتفائلة قد أدت إلى تصور مرحلة الانتقال الاشتراكي إلى المجتمع اللاطبقي على أنها مرحلة قصيرة نسبياً وان هيمنة الطبقات العاملة على سير الأمور خلال هذا الانتقال لا تدعو إلى الشك.

هذا لم يحدث فلم يصنع التوسع الرأسمالي التجانس في جدول عمل التاريخ. بل على عكس ذلك أدى إلى تعميق الاستقطاب العالمي. وبذلك وضعت الرأسمالية في جدول العمل ثورة أخرى غير الثورة الاشتراكية العالمية العمالية، هي ثورة شعوب (ولا أقول بروليتاريا) أطراف النظام، وهي ضحايا التوسع الرأسمالي. هذا الواقع بدا لي تعبيراً مجدداً لقانون النمو غير المتكافىء، بمعنى أن التناقضات التي تميز النظام الرأسمالي أقوى في الأطراف المتخلفة مما هي عليه في المراكز المتقدمة.

هذا ويبدو لي أن نظم التفكير السائدة تقلل من شأن هذه السمات للرأسمالية الموجودة فعلاً، ولاتعطي لها مكانة الصدارة التي تستحقها في أي تحليل علمي

واقعي. لذلك رأيت أن النظرية الاجتماعية في حاجة إلى مفهوم خاص يؤكد أهمية هذه السمات. واقترحت في هذا الصدد مفهوم القيمة العالمية، أو بتعبير أدق مفهوم علومة القيمة. فهو مفهوم بدا لي خصباً إذ أنه يفسر فعلاً الاستقطاب على الصعيد العالمي من جهة والأشكال الخاصة للاستقطاب الاجتماعي الداخلي في أطراف النظام من الجهة الأخرى.

إن مفهوم علومة القيمة يلقي ضوءاً على أهم سمات تراكم رأس المال على صعيد عالمي. فهو التعبير العالمي الدقيق عن آليات التحالفات الاجتماعية التي يقوم عليها التراكم المتمركز على الذات في المراكز والتراكم التابع في الأطراف. كما أنه يلقي ضوءاً على الآليات التي تحكم إعادة تكوين الاستقطاب المذكور. فالتراكم المتمركز على الذات في المراكز يخلق ظروفاً ملائمة لكي يرتفع الأجر بقدر ما ترتفع إنتاجية العمل وبالتالي يخلق الشروط الاجتماعية المناسبة للتحالف الاجتماعي الاشتراكي الديمقراطي. هذا بينما التراكم التابع يقطع هذه العلاقة بين عائد العمل وإنتاجيته. وبالتالي يخلق ظروفاً اجتماعية تحول دون استفادة الجماهير الشعبية من التنمية الاقتصادية.

سؤال: إن «التلويث» أو «التشويه الثقافي» لا يقتصر على ما يبدو على الماركسية. ومن قبلها على فلسفة الأنوار. بل يمتد أيضاً إلى مفكري العالم الثالث أنفسهم. وفي مقدمتهم شطر واسع من المفكرين العرب الذين وقعوا، على ما نرى، ضحية «الاستشراق المعكوس»، وارتدوا من قبيل رد الفعل إلى «السلفية» التي يتواتر توصيفك في كتاباتك الأخيرة بأنها عرض من أعراض الأزمة وليست حلاً لها. فما هي آلية عمل «الاستشراق المعكوس»، وما هي نقطة التلاقي بين السلفية العربية وبين التشويه الثقافي الأوروبي المتمركز على الذات؟

● سمير أمين: لقد سبق لي أن وصفت السلفية فعلاً بأنها عرض من أعراض أزمة مجتمع رأسمالية الأطراف وليست حلاً لها. قلت فعلاً أيضاً أن السلفية تقوم هي الأخرى على منهج ثقافوي يعتمد على فرضية تواجد ثوابت ثقافية (دينية أصلاً) مزعومة من أجل الهروب من مواجهة تحديات العالمية التي فرضتها الرأسمالية شئنا أم أبينا. وهذا المنهج اللاتاريخي هو بالتحديد منهج الاستشراق، الأمر الذي يسمح لنا بتوصيف السلفية على أنها استشراق معكوس.

لعل نظرة سريعة لأهم سمات التطور التاريخي الذي طرأ على مجتمعاتنا ولرؤية السلفية لهذا التطور من شأنها أن تساعد على إدراك ما أعني من وراء هذا التوصيف.

أنشأت فتوحات الأسكندر الأكبر فصلاً جديداً في تاريخ منطقتنا (أقصد المنطقة التي تشمل الشرق الذي أصبح فيما بعد عربياً إسلامياً والغرب الذي صار أوروبياً مسيحياً) فأنهت الانعزال لمختلف شعوب العصر القديم. من هنا تكونت منظومة مجتمعات أسميتها خراجية تشترك في أهم سماتها الاجتماعية والثقافية. وقد امتدت عملية انتشار البنية الوسيطة الخراجية على ثلاث مراحل: الهيلينية ثم المسيحية الشرقية ثم الإسلامية قبل أن تمتد في الغرب الأوروبي في صورة المسيحية الغربية. وتحدد هذه السمات المشتركة مضمون الفكر الوسيط، الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عنه بصيغة المفرد. وهذه السمة المشتركة هي هيمنة الميتافيزيقيا التي تضع هدفاً لنفسها اكتشاف المبدأ الأخير الذي يحكم الكون في جمعه، أي رد العالم إلى علة أصلية، أو بعبارة أخرى البحث عن الحقيقة المطلقة. وأقول إن الميتافيزيقيا هي بالتحديد إيديولوجيا نمط الإنتاج الخراجي.

وتنتمي الثقافة العربية الإسلامية إلى هذه المجموعة من الثقافات الخراجية، علماً بأن الإسلام قد واجه تحدياً قاسياً بعد حقبات قليلة من نشأته حينما فتح الشرق المتحضر. فكان لا بد من التوفيق بين الإيمان الجديد من جهة ومقتضيات استيعاب التراث الفلسفي والسياسي والإداري والعلمي للحضارات الهيلينية المنصرة والفارسية المتقدمة من الجهة الأخرى. وتمت هذه الثورة الثقافية في الإسلام بنجاح ساطع خلال القرون الأولى..

وقد تناولت في كتاباتي موضوع مكوّنات هذه الايديولوجيا ومغزى التناقضات الاجتماعية التي تمظهرت في تعارض مدارس الفكر وكذلك أسباب الانحطاط اللاحق.

هذا وقد فتحت نشأة الرأسمالية في الغرب وازدهار النهضة الأوروبية التي صحبتها، العصر الحديث. وأهم سمة للفكر الحديث هي بالتحديد تخليه عن هيمنة الاهتمام الميتافيزيقي، إذ راح يهتم باكتشاف الحقائق الجزئية أكثر من اهتمامه بالبحث

عن «الحقيقة المطلقة». وقد وضعتُ الثورة الثقافية التي مرت بها المسيحية الغربية (والتي اسميتها الثورة البرجوازية في المسيحية) في هذا الإطار. كما أنني قلت إن هذا التحول المجتمعي الشامل قد تمظهر في استقلالية المجتمع المدني، كنتيجة لفصل الحياة الاقتصادية عن السلطة. أما العلمانية ـ بمعنى فصل الدين عن الدولة ـ فهي بدورها ناتج مباشر لاستقلالية المجتمع المدني.

استنتج من هذه الملاحظة السريعة استنتاجاً منهجياً في غاية الأهمية وهو أن التاريخ أثبت أن الأديان قادرة على أن تعيش طويلاً بعدما تغيرت الظروف التي نشأت فيها. فالأديان مرنة. وتحول هذه المرونة دون الحديث عن المسيحية والإسلام كما يتحدث عنهما المسيحيون والمسلمون السلفيون. فكثيرة هي الأشكال المسيحية والإسلامية التي عاش من خلالها المسيحيون والمسلمون مسيحيتهم وإسلامهم في مختلف العصور والأماكن. إلّا أن السلفي يرفض اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية حية. فلا يهتم هو بالاسباب التي تجعل الأشياء كما هي. فما يهمه هو معرفة إذا كانت الأمور متمشية مع «المبادىء» أم لا. هكذا لا يعترف التيار الإسلامي السلفي المعاصر بازدهار الحضارة في العصرين الأموي والعباسي الأول. فيدعي السلفي أن «انحرافاً» عن المبادىء الإسلامية قد ظهر باكراً في عهد الخلفاء الراشدين. وبالتالي لا يميز السلفيون بين عهد الازدهار وعهد الانحطاط اللاحق إذ انهما في نظرهم عهدان غير إسلاميين وغير صحيحين. هكذا لا يفهمون أن «الانحراف» كان شرط النجاح أي انتشار الإسلام خارج البيئة التي نشأ فيها. فالثورة لم تكن ناتج صدفة أو انحراف، بل كانت مجرد شكل لتكييف الأحكام الدينية مع احتياجات مجتمع متطور.

ولنعد إلى وضع العالم العربي الإسلامي المعاصر: كيف يواجه هذا العالم التحدي المزدوج المتمثل في تفوق الغرب المادي وفي كسبه المبادرة في الإبداع الفكري.

من الواضح مما سبق أن السلفية الحديثة لا تمثل حلاً في مواجهة التحدي الفكري. ذلك لأن المشروع السلفي لا يتجاوز حدود الميتافيزيقيا الوسيطة. بل لا يخرج عن إطار أطروحات الجناح الأكثر رجعية لهذه الميتافيزيقيا. أقصد هنا نظرات الغزالي وصوفية عصر الانحطاط. فهي تواصل عصر الانحطاط العربي الإسلامي

وليست هي رد فعل إيجابي عليه. فالنتيجة الحتمية لهذه المواقف الرجعية هي إعطاء الأولوية للطقوس والممارسات الشكلية، بل التافهة (مثل الزي)، من أجل تأكيد «الخصوصية» المزعومة.

ولما كانت الأطروحة التي قدمتها تقوم على فرضية مرونة الأديان وقابليتها للتكيف للتطور الاجتماعي، فإن كون المسيحيين قد مروا بمراحل التطور المذكورة بينما لا يزال السلفيون المسلمون يرفضونه (وأقول هنا المسحيين والمسلمين، ولا أقول المسيحية والإسلام) يرجع إلى أن المجتمع الأوروبي قد خطا خطوات حاسمة بينما المجتمع العربي توقف في تطوره ولا يرجع ذلك إلى سمات خاصة بالعقائد الدينية.

إلّا أن السلفي لا ينادي بالثورة المطلوبة، بل على النقيض يبذل أقصى الجهود من أجل إبعاد هذا «الخطر». ويتضح ذلك من عرض مضمون إيديولوجيته التي تتلخص في النقاط الآتية:

أولاً: أن هناك «تراثاً» إسلامياً يمكن الحديث عنه بصيغة المفرد.

ثانياً: إن السمة الخاصة التي تطبع هذا الفكر كون أصله الإيمان الإسلامي، فهو العنصر الموحد الذي توحد حوله الفكر المذكور.

ثالثاً: إن هذا الفكر الموحد لم يناسب ظروف المجتمع الإسلامي الوسيط فقط، بل يتضمن ما يكفي من مبادىء لمواجهة مشاكل عصرنا.

رابعاً: إن هذا الفكر يفوق الفكر الغربي (الذي يتحدث عنه دعاة الدعوى المذكورة بصيغة المفرد أيضاً).

من الواضح أن هذه النقاط لا تعدو كونها أطروحة «الاستشراق المعكوس» فينطلق الاستشراق هو الآخر من فرضية «التباين المطلق» بين «الغرب والشرق» («فالغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبداً» حسب قول رائد الفكر الاستعماري كيبلنغ). بل يوافق دعاة الدعوة الاستعمارية على اعتبار الفكر العربي الإسلامي فكراً موحداً طابعه الجوهري ديني. يضاف أنهم ينظرون أيضاً إلى الفكر «الغربي» كما لو كان هو الآخر «موحداً» له خصوصياته الثابتة منذ البدء. فيشارك الاستشراق

الاستعماري التيار السلفي في المنهج.

ويقوم منهج السلفية، من أجل تأكيد هذه «الخصوصية» المزعومة على مجموعة من الخرافات التي تناولت مناقشتها في كتاباتي. منها الخرافة المشهورة حول «طابع الدين المسيحي» الذي يقال عنه إنه قابل من الأصل للفصل بين الدين والدولة، وعلى عكس ذلك طابع الإسلام الذي يقال إنه هو في جوهره تأكيد وحدة الدين والدنيا. فهذه المقولة تنكر حقيقة التاريخ الأوروبي وتمنع فهم التاريخ الإسلامي نفسه. فالسؤال الصحيح هو الآتي: ما هي الظروف التاريخية التي أدت إلى تحول المجتمع الأوروبي من مجتمع ديني على نمط المجتمع الإسلامي إلى مجتمع علماني وما هي الظروف التي حالت دون هذا التحول في المجتمع الإسلامي؟

يؤدي التمسك بهذه الخرافات إلى نتائج بالغة الأهمية وهي أن المجتمع الإسلامي لا يخضع لقوانين مماثلة للقوانين التي تحكم تطور المجتمعات الأخرى. وهو بالتحديد ما يقوله الاستشراق! كما يؤدي إلى عدم إدراك أن العالم الإسلامي قد أصبح اليوم جزءاً لا يتجزأ عن العالم الكلي الذي تحكمه قوانين الرأسمالية. هكذا يؤدي موقف السلفية إلى مزيد من الانهزام والاستسلام في ميدان العالم الواقعي.

وخلاصة القول إن الرؤية السلفية قائمة على قصر التراث على الدين، بل على دين متجمد. ليس الإسلام في ذاته عقيدة مجمدة بالمرة، بل العكس هو الصحيح. وإذا تجمد فهم الإسلام فهذا التجمد انعكاس لتخلف المجتمع، إن المجتمع المتخلف يفهم دينه فهماً متخلفاً.

هكذا تكاثر الكلام عن التراث بشكل مجرد، ويحل هذا الكلام محل العمل الحقيقي من أجل التجديد المطلوب. فهذا الكلام يلعب دوراً نفسياً أساسياً ولو سلبياً إذ يملأ فراغاً ويقوم بديلاً يغني عن النقد الذاتي بعد الهزيمة التاريخية التي تعاني منها حضارتنا العربية. وكما يقول المثل الشعبي فإن العاجز يفتخر بما عند أبيه. أقول إن النقد الذاتي هو نقطة الانطلاق التي لا مفر منها من أجل تحقيق الحداثة التي لا مفر منها بدورها، إذ أن عدم تحقيقها من شأنه أن يحكم على مصير مجتمعنا بالانقراض، وهو خطر حقيقي لا مبالغة فيه. فالسلفية تمثل انتحاراً جماعياً.

هل التيارات السلفية تعبير عن موجة تحرك شعبي صحيح؟ لي شكوك حول كون هذه الحركة ذات طابع شعبي أصيل. والراجح أنها تعبير عن عقدة خاصة بالبرجوازية الصغيرة. وسوف نستنتج من ذلك أن نجاحها ـ ولو النسبي ـ في تجنيد الجماهير إنما هو انعكاس وناتج فشل اليسار في تحقيق ما يجب عليه أن يحققه. وهذا الفشل هو بدوره في نهاية الأمر حصال المضمون الطبقي لممارسات اليسار، وليس ناتجاً عن «احتقار» هذا الأخير للتراث.

سؤال: تتخطى في بعض كتاباتك المفاهيم التي تستمد مشروعيتها من نقد الاقتصاد السياسي ومن المادية التاريخية، مثل علاقات الإنتاج والقوى المنتجة والتشكيلة التاريخية والصراع الطبقي. لتغرف أحياناً من معين مفاهيم أنسقة علمية أخرى، مثل علم الاجتماع وعلم النفس. ومن هذا القبيل، مثلاً، تشخيصك لانبعاث السلفية في العالم العربي ابتداء من السبعينات بأنها سوسيولوجياً ظاهرة «انتحار جماعي»، وسيكولوجياً ظاهرة «فصام» أو «اسكيزوفرانيا». أفليس في مثل هذا التشخيص أولاً مغالاة أملاها الموقف الايديولوجي، وهل للمفاهيم المستخدمة هنا ـ ثانياً ـ شرعية علمية أم أننا بالأحرى أمام ضرب من استعارة علمية أو ما تسميه في كتاباتك بـ «القياس بالمماثلة»؟

● سمير أمين: قلت إن المادية التاريخية هي منهج وليست بنية مكتملة تقدم إجابات «نهائية» في تفسير الماضي والحاضر والمستقبل! علماً بأن المادية التاريخية قد انتجت فعلاً الأساس الذي بدونه لا يمكن تطوير نظرية المجتمع، وهو كشفها لسر الرأسمالية الذي يكمن في الاستلاب السلعي وهيمنة الايديولوجيا الاقتصادوية. على أن المادية التاريخية السائدة لم تنتج بعد نظرية تعمل حساباً للبعد السياسي والثقافي كما عملت حساباً لآليات الاقتصاد في الرأسمالية. فالتيارات السائدة، في الماركسية الموجودة فعلاً لم تفعل ما كان عليها أن تفعله في هذا الاتجاه، بحيث أن التأويل المغلق هو السائد. ويكتفي هذا التأويل المبتذل الدارج بتكرار «المبادىء» في إطار نظريات مجردة لا تعمل حساباً إلا لعدد محدود من مفاهيم (أنماط الإنتاج) وذلك في نطاق رؤية مبسطة للتفاعل بين القاعدة والبناء الفوقي لا تعدو كونها إسقاطاً تعسفياً للعلاقة بين هذين البنائين كما تعمل في الرأسمالية على المجتمعات السابقة على الرأسمالية.

بناء على هذه الملاحظة التمهيدية يبدو لي أن المناهج التي استخدمتها في تحليل واقع تطور بعض المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا تناقض إطلاقاً روح المادية التاريخية، بل على عكس ذلك أعتبرها تطويراً خصباً لها. وأود أن أشير هنا بمنتهى الإيجاز ـ وعلى سبيل المثال لا الحصر ـ إلى بعض مساهماتي في هذا الشأن.

أولاً: رأيت من الضروري إجراء دراسة ملموسة للتفاعل بين البنائين التحتي والفوقي في إطار فرضية هيمنة البعد السياسي ـ الايديولوجي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مستبعداً التبسيط المنقود أعلاه. فمثل هذه الفرضية خصبة من أجل تأويل مغزى النزاعات الايديولوجية في التاريخ العربي الإسلامي، وهو تأويل يلقي ضوءاً على ظواهر عديدة تجاهلتها التأويلات المبسطة الشائعة. مثلاً تلقي ضوءاً على مغزى النزاعات «القومية» في الدولة العربية الإسلامية والنزاعات بين أطراف الطبقة الحاكمة ونضال الجماهير الشعبية التي لجأت إلى تأويلات ثورية غير «عقلانية» للدين... إلخ. ألم يستخدم إنجلز منهجاً مماثلاً في تحليله «لحرب الفلاحين في المانيا» وفي القرون الوسطى؟ بل أقول إن هذا المنهج هو الذي ألهم أجود التحاليل عن الحركات الشعبية في القرون الوسطى الإسلامية.

ثانياً: اقترحت إطاراً يعمل حساباً لتواجد منظومات تجمع تشكيلات محلية مختلفة وتربطها بعضها ببعض. على سبيل المثال المنظومة المتوسطية (التي شملت أوروبا والشرق العربي الإسلامي) ومنظومة الرأسمالية العالمية. وذهبت إلى أن هذه المنظومات تتكون من مراكز وأطراف وان معيار الاستقطاب يجد جذوره في المجال المهيمن. ففي المنظومات السابقة على الرأسمالية نجد أن المراكز هي التشكيلات المكتملة من حيث التكوين السياسي والايديولوجي (وهي نظم حكم مطلقة) بينما يمثل الاقطاع شكلاً طرفياً بسبب انعدام مركزية السلطة فيه. أما المراكز في الرأسمالية العالمية فهي التشكيلات الأكثر تقدماً من حيث نمو الاقتصاد، بينما تتمثل الأطراف في التشكيلات التابعة اقتصادياً. وإدخال مثل هذه المفاهيم هو في غاية الخصوبة من أجل تفسير التطور غير المتكافىء سواء عند نشأة الرأسمالية في أطراف المنظومات الخراجية (أوروبا واليابان) أو في الانتقال إلى ما بعد الرأسمالية. كما أن هذه المفاهيم تفسر ظاهرة الانحطاط التي تتجاهلها تماماً الرؤية التحولية البسيطة. فالانحطاط هو

وضع المراكز المجمدة التي تسبقها الأطراف المتأخرة في النقلة إلى مرحلة أعلى.

ثالثاً: وجدت فائدة في وضع إشكالية صراع الطبقات في هذا الإطار الذي ينظر إلى المنظومة في كليتها، ولا يفصل كل تشكيلة عن غيرها، ولا يحبس التحليل في مستوى مجرد عقيم. هكذا توصلت إلى التركيز على الطابع الثلاثي لهذه الصراعات، على عكس الرؤية الثنائية السائدة في الماركسية المبتذلة. ففي المجتمع الخراجي يدور الصراع بين الطبقة الخراجية الحاكمة (الطرف الأول) وجماهير الفلاحين والحرفيين المستقلين (الطرف الثاني) والبرجوازية الناشئة (الطرف الثالث) التي استطاعت أن تستفيد من هذا النضال في ظروف التشكيلات الطرفية (وهذا هو سر النقلة الباكرة إلى الرأسمالية في هذه الأطراف).

سؤال: إنك واحد من المفكرين العرب القلائل الذين جهروا أو تجرؤوا على الجهر بمعارضتهم لهيمنة الثروة النفطية الخليجية، والايديولوجيا الخاضعة لها، على المقدرات الاقتصادية والسياسية والفكرية للعالم العربي. فما هي، في رأيك، حصة هذه الهيمنة على امتداد العقدين المنصرمين؟ وهل ثمة من بشائر بأفولها؟

● سمير أمين: نعم لعبت الفورة النفطية دوراً حاسماً في ضرب حركة التحرر العربي. وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب.

يتذكر الجميع كيف قيل بعد حرب عام ١٩٧٣ وتعديل سعر النفط إن «مفتاح الموقف في يد أميركا» وانه يمكن إقناع الولايات المتحدة بأن تستبدل بالتحالف الصهيوني التحالف العربي «المقوى» من خلال الثروة النفطية. اثبتت التطورات اللاحقة عكس ذلك، أي أن النفط يمثل عنصراً إضافياً في إضعاف الموقف العربي. إلّا أن الكثيرين لا يزالون يعتقدون أن هذا التطور لم يكن «محتوماً». هؤلاء يرون أن النفط لو كان تحت تصرف قوى وطنية لاستخدم بشكل آخر. هذه الفكرة غير واقعية. فاستخدام النفط يعني إنتاجه بقدر الطلب العالمي عليه، وبالتالي الانغماس في التقسيم الدولي للعمل وهو مصدر تخلفنا. أما الاستخدام الوطني للنفط فهو الاكتفاء بإنتاجه لمواجهة الطلب الداخلي والقدر الأدنى من التصدير اللازم لتغطية احتياجات الاستيراد الضروري من أجل تعجيل إقامة اقتصاد متمركز على الذات. هذا هو معنى «فك الارتباط». أما استخدام سلاح النفط كما يقال فيفترض قبول

منطق النظام الرأسمالي، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تلاقي المصالح النفطية مع مصالح الاستعمار.

ولما كان فصل إسرائيل عن حليفتها العضوية الرأسمالية الغربية هو الآخر أمراً مستحيلاً، فإن الانغماس المتزايد في النظام الرأسمالي العالمي الذي انتجته الفورة النفطية لم يؤد إلى تحسين أوضاعنا، بل شجع إسرائيل على مزيد من التوسع.

لا يمكن أن يتحقق التحرر والرفاهية من خلال تعميق الاندماج في النظام العالمي، بل ـ على عكس ذلك ـ لا بد من الانطلاق من «فك الارتباط» على أن فك الارتباط هذا ليس مرادفاً للتقوقع الثقافي باسم الخصوصية المزعومة بل هو الوسيلة للمساهمة في تغيير الأوضاع على الصعيدين المحلي والعالمي بالاشتراك مع جميع القوى التقدمية التي تعمل في هذا الاتجاه.

إلا أن الاعتماد على نظم الحكم الخليجية الرجعية الذي صحب الفورة النفطية قد شجع بدوره إنعاش التيار السلفي. كما قال أحد اصدقائي: «إن الثروة النفطية أدخلت الحجاب كما أن الثروة التي وزّعت أثناء الحرب العالمية الثانية من خلال مصروفات الجيش البريطاني كانت قد أدخلت الجونيلا».

يضاف إلى ذلك أن السلفية التي تشجعها الرجعية الخليجية بجميع الوسائل قد ضربت النزعة العربية الوحْدوية وأحلت محلها الأنانية القطرية المصحوبة بالكلام العام عن «الأمة الإسلامية» الذي لا يؤدي إلى أية نتيجة. هكذا تحالفت الرجعية المحلية والعالمية والصهيونية فتفاعلت الثروة النفطية مع السلفية في ضرب حركة التحرر حتى مهّدت السبيل للعودة إلى الكومبرادورية.

سؤال: إذا صح تشخيصك للمجتمعات العربية بأنها لا تزال أسيرة «ايديولوجيا المجتمع الخراجي». أفلا يترتب على ذلك قلب للأولويات التقليدية في علم الاجتماع المادي التاريخي. أي تقديم لحظة الوعي على لحظة الوجود. والافتراض بأن التغيير قد يتعيّن أن يكون في الأذهان قبل أن يكون في الأعيان. أي بعبارة أكثر حداثة: إن التنمية ستكون ثقافية قبل أن تكون اقتصادية. ومثل هذا التأويل ألا يعززه افتراضك، في أحدث مقالاتك، بأن الطبقة الثورية القائدة في مجتمعات العالم الثالث عامة، وفي العالم العربي

خاصة، هي أو يجب أن تكون هي الانتلجنسيا، أي طبقة المثقفين النقـديين أو «الثـوريين» على حد وصفك؟

● سمير أمين: سبق قولي إن المجتمع العـربي المعاصر يـواجه تحـدياً مـزدوجاً. فعليه أن يتحرر من التبعية والتخلف وان يتجاوز الآفاق المحدودة لتراثه الإيديولـوجي الخراجي.

لا أعتقد أن تركيزي في بعض كتابـاتي الأخيرة عـلى الجانب الثـاني يُستنتج منـه قلب الأولوية في صالح الثورة الثقافية على حساب الثورة الاجتماعية. فهذه الكتابـات الأخيرة لا تناقض، بل تكمل كتابات سابقة تتعلق بالجانب الأول.

لا أشك أن تحقيق التحرر والتقدم المطلوبـين يفترض قبـل أي شيء آخر تعبئـة سياسية واجتماعية للقوى المناهضة للرأسمالية الموجـودة فعلاً التي تتمـظهر في رأسـمالية أطراف منقوصة ومتخلفة ومشـوهة وتـابعة، نتيجـة للتوسـع غير المتكـافىء للرأسماليـة العالمية. وقد تناولت مناقشة الأوجه الاستراتيجية والتكتيكية لهـذه التعبئة في الـظروف الراهنة. وطـرحت في هذا الإطـار مفهوم فـك الارتباط عـلى أنه يمثـل مضمون الخط الاستراتيجي. وحددت مضمون هذا الخط الذي يتعارض مع ممارسات «التكيف» التي فحواها انخراط التنمية المحلية في إطار مقتضيات التوسع الرأسمالي. كما انني قلت إن ذكـر أولويـة الاستراتيجيـة لا يعني تجاهـل الاعتبارات التكتيكيـة الملموسـة. فإلى أن تنضج شروط فك الارتباط يستمر التوسع الرأسمالي بكل النتائج السلبية المـترتبة عليـه بالنسبة إلى شعوب الأطراف. فينبغي إذن الخوض في نضالات فرعية تضمن الظروف الأقل ضرراً من منظور نضوج شروط التحرر المستقبلي.

وقد وضعت في هذا الإطار الأخير مناقشتي للتجارب التقدمية الحديثة وخـاصة تجربة الناصرية. وقلت في هذا الصدد إن انقلاب الأوضاع في مصر لم يكن نـاتجاً عن تقدم الناصرية إلى «ما بعد الحدود المسموحة». ولكنه على عكس ذلك كان نـاتجاً عن نـواقص النظام الـذي لم يتجاوز حدود المشروع البرجـوازي الوطني. كـما انني ناقشت أيضاً في هذا الإطار التجارب السابقة في تاريخ مصر بدءاً بمحمد علي ومروراً بـالثورة الـوفديـة للبرجوازيـة الليبراليـة. وقلت إن هـذه التجـارب لم تنجـز التحـرر والتقـدم

لأسباب ترجع إلى الظروف التاريخية المادية، وبالأخص إلى عدم نضوج البرجوازية المصرية. وذهبت إلى أن هذه الظروف هي التي تفسر عدم شجاعة الفكر البرجوازي المصري، وليس العكس. ومن هنا طرحت فرضية فيما يخص «الازدواجية في الثقافة المصرية» التي أرجعتها إلى الخيار السياسي لمحمد علي حينما استبعد التحالف مع البرجوازية المصرية الجنينية. فانعكس هذا الخيار في إيقافه النقاش الإيديولوجي واكتفائه باستيراد التكنولوجيا دون ربطٍ بأصولها الثقافية. فقلت إن محمد علي حاول المستحيل، أي حاول إقامة نظام رأسمالي دون الاعتماد على البرجوازية كما أن جمال عبد الناصر قد حاول بناء الاشتراكية دون اعطاء المسؤولية للجماهير التي هي صاحبة المصلحة.

على أنّ هذه التحاليل التي تركز على الجانب الطبقي لا تعني أن التخلف الثقافي لم يصبح بدوره عقبة أمام تقدم إنضاج شروط نجاح حركة التحرر. بل على العكس من ذلك رأيت من الضروري لفت النظر إلى نواقص النضال في هذه المجالات الثقافية. وفي هذا الإطار طرحت تقويماً لنهضة القرن التاسع عشر مفاده أن هذه النهضة جمعت بين تيارين، أحدهما ديني سلفي والآخر برجوازي علماني، وان هذا التيار الأخير قد تراجع كما تراجعت البرجوازية في مجالات السياسة والاقتصاد حتى قبلت في نهاية المطاف التكيف والانخراط الكومبرادوري في التوسع الرأسمالي العالمي. ثم قلت إن كون اليسار العربي الوطني والماركسي قد تفادى الخوض في هذه المعركة الثقافية إلى جانب أخطاء أخرى سياسية تتسم بالطابع الانتهازي نفسه، كان من شأنه أن يهيىء الأرضية لعودة السلفية. فالفشل إنما هو بالأساس فشل البرجوازية وآمالها الوطنية، ثم فشل اليسار بقدر ما أصبح هذا اليسار ذيلاً للمشروع البرجوازي. والفشل أنتج خيبة الآمال وفراغاً ملأته السلفية التي كانت دائماً موجودة.

فالذي استنتجه من هذا التاريخ ليس ضرورة قلب الأولويات بين النضال السياسي والنضال الثقافي ولكن ضرورة خوض المعركتين معاً.

فبدون فتح جبهة النضال الثقافي يصعب أن يتحقق احتمال إنضاج شروط التحرر.

سؤال: لنعد إلى السؤال نفسه بصيغة أخرى. أنت تفترض أن الثورة الاشتراكية هي الطريق الوحيد المفتوح أمام مجتمعات العالم الثالث، بما فيها المجتمع العربي، للتطور والتقدم. ولكنك أنت نفسك تعرِّف الاشتراكية بأنها ثورة تحقق التحرر من تحكم الاقتصاد، بالمقابلة مع الثورة البرجوازية أو السيرورة الرأسمالية التي أتاحت الشروط التاريخية لا لتقدم القوى المنتجة فحسب بل للتحرر أيضاً من سيطرة الميتافيزيقا القروسطية، أي من إيديولوجيا المجتمع الخراجي. والحال أن مجتمعات العالم الثالث، حسب تعريفك بالذات، لا تزال في مرحلة الهيمنة الايديولوجية الميتافيزيقية ودون مرحلة العقلانية الاقتصادية، فكيف يمكن أن يكون المطلوب في هذه الحال هو الثورة الاشتراكية، أي الثورة التي تلغي تحكم الاقتصاد في مجتمعات تعاني بالضبط من نقص في تحكم الاقتصاد ومن قصور في العقلانية الاقتصادية؟ وإذا تابعنا من هذا المنظور نفسه محاكمتنا العقلية، وجدناك تقول وتردد القول: إن الشعب المتخلف لا بد أن يأتي فهمه لدينه متخلفاً. أفلا نستطيع أن نقول على المنوال نفسه، ورداً على أولوية الثورة الاشتراكية في البلدان المتخلفة، أن الاشتراكية التي يبنيها شعب متخلف لا بد أن تأتي بدورها متخلفة؟

● سمير أمين: هل تحدثت أنا عن ثورة اشتراكية؟ أم تحدثت عن ثورة وطنية شعبية تفتح عصر ما بعد الرأسمالية وتنخرط في تطلع اشتراكي محتمل؟

لعل أطروحاتي في هذا الشأن تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: يُستنتج من نظرية التوسع غير المتكافىء للرأسمالية العالمية أن هذا التوسع قد خلق في المراكز ظروفاً مناسبة جعلت من الممكن تبلور نوع من «الإجماع الاجتماعي» يقوم على تنمية اقتصادية شاملة وتوزيع فوائدها على مختلف طبقات الأمة، الأمر الذي يفترض أن الطرفين (البرجوازية والطبقة العاملة) يقبلان «قواعد اللعبة»، أي قوانين التنمية الرأسمالية المؤسسة على هيمنة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ونظام العمل الأجير... إلخ من جانب وقبول قواعد اللعبة السياسية أي ممارسات الديمقراطية الانتخابية من الجانب الآخر. وتختلف الظروف في أطراف النظام نتيجة عدم قدرة التنمية الرأسمالية هنا على مواجهة أدنى مطالب الأغلبية العظمى من الشعب. وأقول هنا الشعب لا الطبقة العاملة أو البروليتاريا مثلاً. بالإضافة إلى أن هذه التنمية الطرفية المشوهة تجعل تبلور الطبقات على نمط ما يحدث

في المراكز أمراً مستحيلاً. فالشعب الذي يعاني من هذه التنمية الرأسمالية يتكون من تجمع مائع من طبقات وفئات ـ بعضهم عمال، معظمهم صغار وفقراء الفلاحين، إلى جانب فئات من «البرجوازية الصغيرة» بالمعنى الواسع. . . إلخ.

ثانياً: إن هذه الظروف تدعو إلى ثورة معادية للرأسمالية في الأطراف وتأجيل آفاق التحول الاشتراكي في المركز. فالثورة المطلوبة في الأطراف معادية للرأسمالية، بمعنى أنها ضد التنمية الرأسمالية كما تنبسط في تجربة شعوب الأطراف، وهي بالضرورة رأسمالية تابعة وناقصة ومشوهة. مع أن الثورة المعادية للرأسمالية ليست مرادفاً للثورة الاشتراكية.

إن هذه الملاحظة الأخيرة تفرض اعتبار إشكالية الاشتراكية في قلب الموضوع. فإذا كانت البرجوازية غير قادرة على تحقيق التحرر من خلال «فك الارتباط» فلا بد أن تؤدي دينامية الحركة الشعبية إلى اندراج المشروع الشعبي في تطلع مستقبلي لا نجد له اسماً غير «الاشتراكية». هذا بمعنى هدف اجتماعي لا يزال مشروعاً مستقبلياً أمامنا وليس نموذجاً موجوداً محققاً يمكن الاكتفاء بالتمثل به.

ثالثاً: هناك في جميع التجارب «الاشتراكية» (الاتحاد السوفياتي والصين وغيرها. . .) تعمل تنمية قوى الإنتاج في إطار استراتيجية وطنية مخططة متمركزة على الذات وشاملة دون شك. فمن هذه الزاوية لا ريب أن نجاح هذه التجارب يقابل فشل تجارب العالم الثالث الرأسمالي. هل نستنتج من ذلك أن التجارب الشيوعية ناجحة من حيث الأهداف الوطنية وإن كانت ناقصة من حيث تحقيق الهدف الاجتماعي وهو أصلاً إلغاء الطبقات؟

شئنا أم أبينا فإن اعتبار معنى الهدف الاشتراكي يفرض نفسه هنا. وفي هذا الإطار لا بد من رفض تعريف الاشتراكية تعريفاً سلبياً أي أنها «إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج». فالاشتراكية تتطلب أكثر من «إلغاء»، تتطلب رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج، وبالتالي درجة عالية من السيطرة على التطور المستقبلي، وذلك من خلال تحكم صحيح للطبقات الشعبية، الأمر الذي يتطلب بدوره ديمقراطية سياسية كاملة ومتقدمة. أكثر تقدماً من الديمقراطية المحدودة الموجودة

في مراكز النظام الرأسمالي. والواقع أن هذه الشروط غير متوافرة في البلدان الاشتراكية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التساؤل عن الطابع الاجتماعي الحقيقي لهذه النظم هو تساؤل شرعي.

وقد توصلت في هذا الصدد إلى أن هذه المجتمعات تتسم بطابع «وطني شعبي»، وهو طابع يحدد مرحلة تاريخية طويلة المدى للانتقال إلى المجتمع الاشتراكي. ونقصد أن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً» كما يقال تنتمي جميعاً إلى مرحلة «ما بعد الرأسمالية»، وأرى أن الثورة الاشتراكية التي تمت في هذه الظروف التاريخية ـ ولا يمكن أن تتم ثورة خارج هذا الإطار ـ أرى أنها تفتح مرحلة تاريخية طويلة، تفوق مدتها العشرات من السنين إذ لن تنتهي إلا بفوز القوى الاشتراكية على صعيد عالمي (وهو أمر خارج جدول الحوادث المحتمل حدوثها في الآفاق المنظورة). وفي خلال هذه المرحلة التاريخية تتآزر وتتعارض قوى تدفع في اتجاهات مختلفة. وأرى هنا أن هذه القوى هي ثلاث وليست اثنتين (الاشتراكية والرأسمالية كما يقال في معظم الأحيان).

اشتركت في هذه الثورات (الاشتراكية المزعومة) ثلاثة اتجاهات جوهرية هي أولاً الاتجاه الاشتراكي وهو يعبر عن المضمون الشعبي للقوى الاجتماعية التي تم تنظيمها للثورة ضد الرأسمالية وهو اتجاه يستحيل إنكار وجوده رغم فراغ الحديث الرسمي لنظام الحكم، وثانياً الاتجاه الدولاني (مركزية نظام الدولة في التحكم بجميع أوجه النشاط الاجتماعي) وهو اتجاه يعبر عن تبلور قوى اجتماعية جديدة مسيطرة أو تميل إلى السيطرة، وثالثاً الاتجاه الرأسمالي وهو ناتج قوى موضوعية مرتبطة باحتياجات تنمية قوى الإنتاج عند هذه المرحلة.

رابعاً: العالم الثالث المعاصر هو الآخر في حاجة إلى ثورة وطنية شعبية. فآمال تحقيق التحرر من التبعية وإتمام تنمية متكاملة على نمط التنمية المركزية إنما هي مجرد أوهام كذبها تاريخ التوسع الرأسمالي العالمي منذ قرون. إلا أن هذه الأوهام تتجدد عند كل مرحلة جديدة من التطور العام. كما يتجدد الوهم بأن البرجوازية المحلية قادرة على القيام بهذه المهمة.

إن التجارب «الاشتراكية» للعالم الثالث المعاصر لم تقم على أساس ثورات وطنية شعبية صحيحة. . . بل كانت مجرد ناتج مأزق التنمية الرأسمالية المندرجة في إطار النظام الرأسمالي العالمي. ففي أحسن الفروض كانت هذه التجارب تشير إلى احتمال التطور نحو نظام وطني شعبي، ولا أكثر من ذلك. ففي هذه الظروف كان ميزان القوى في صالح الرأسمالية أكثر مما هو الأمر عليه في تجارب النظم التي قامت في أعقاب ثورة شعبية صحيحة (الاتحاد السوفياتي والصين. . . إلخ). الأمر الذي يفسر بدوره تعرض تلك التجارب للانقلاب السريع حينما تجمعت الظروف الداخلية والخارجية الملائمة له.

وإذا كان هذا التحليل صحيحاً وجب الاستنتاج بأن الثورات القادمة سوف تظل «متخلفة» كما قلت أنت (وانا اوافقك في هذا القول). هل تؤدي هذه الملاحظة «المتشائمة» إلى خيبة الآمال؟ كلا. استخلص منها أن النضال من أجل الديمقراطية قبل وبعد إتمام الثورة الوطنية الشعبية التي لا مفر منها يمثل المحور الأساسي من أجل تطوير الثورة. إذن أرفض تماماً هذا القول الشائع أن «الديمقراطية ترف». أقول إنها هي الوسيلة الوحيدة من أجل تقوية احتمال النزعة الاشتراكية أمام النزعتين الأخريين.

هل تتواجد شروط إتمام هذه الثورة في وطننا العربي المعاصر؟ أعتقد أن الظروف الموضوعية تدعو إليها منذ عشرات الأعوام على الأقل. إلّا أن الشروط الذاتية لا تزال ناقصة في كلا المجالين السياسي (نتيجة انتهازية اليسار الذي ركب موجة الحركة الوطنية البرجوازية وقبل أن يصير ذيلاً للسياسة السوفياتية التي اختارت لأسبابها الخاصة دعم هذه الحركة) والايديولوجي (نتيجة تخلي هذا اليسار عن خوض المعركة الثقافية).

سؤال: يكثر في كتاباتك، وخاصة في القسم الاستنتاجي منها، تعبير «الطبقات الشعبية» و«الجماهير الشعبية» و«الحركة الشعبية». والحال أن هذا المفهوم يبدو لي ايديولوجياً أكثر منه علمياً. وكثيراً ما ينتابني شعور، وأنا أقرأ خواتيم دراساتك، وكأن الطبقات الشعبية هي مجرد «خشبة خلاص». فما ردك لو صارحتك بأنني أشعر بأن العملية الجراحية أو المراجعة النقدية الجذرية التي يجريها سمير أمين على الايديولوجيا الماركسية السائدة، أو

على ما يسميه هو نفسه بالماركسية المبتذلة، لا تزال تنوء في استنتاجاتها البناءة، خلافاً لمقدماتها الهدمية، تحت وقر يوطوبيا شعوبية أو طبقوية؟

وضمن هذا المنظور الشعبوي نفسه ـ اسمح لي بهذا النقد ـ أجدك تعرِّف الاشتراكية في أحدث مقالاتك (تأملات حول دور الانتلجنسيا في الثورة الوطنية الشعبية) بأنها «تتطلب رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج، وبالتالي درجة عالية من السيطرة على التطور المستقبلي، وذلك من خلال تحكم صحيح للطبقات الشعبية، الأمر الذي يتطلب بدوره ديمقراطية سياسية كاملة ومتقدمة، أكثر تقدماً من الديمقراطية المحدودة الموجودة في مراكز النظام الرأسمالي». إن هذه الأطروحة تبدو لي أنها تشكو لا من الطوباوية فحسب، بل من التناقض. فهي تقرن جنباً إلى جنب كلمات «رقابة» و«درجة عالية من السيطرة» و«تحكم صحيح»، وإن كان منسوباً إلى المجتمع والطبقات الشعبية، وبين «ديمقراطية كاملة ومتقدمة» فالرقابة والسيطرة والتحكم مفاهيم تستحضر إلى الذهن، على نحو غريب، قاموس البيروقراطية. وفضلاً عن هذا، فإن المسخ البيروقراطي، إذا ما انتقلنا من القاموس إلى الممارسة التاريخية، هو الحقيقة الواقعة الأساسية التي تطالعنا بها، بلا استثناء، جميع المجتمعات التي لم تأخذ بـ«الديمقراطية المحدودة الموجودة في مراكز النظام الرأسمالي». فما هي ضماناتك، ضمن رؤيتك بالذات، لعدم إعادة إنتاج المسخ البيروقراطي؟ وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار تعريفك لأفراد الانتلجنسيا بأنهم «المثقفون الثوريون»، أفلم يثبت المثقفون «الثوريون» في كل مكان تولوا فيه السلطة أو شطراً من السلطة أنهم بيروقراطيون بامتياز، بيروقراطيون بألف ولام التعريف، وأن النزعة البيروقراطية هي لفكرهم كالجلد للجسم؟

● سمير أمين: لعل أفضل إجابة موجزة على أسئلتك عن مفهوم الطبقات «الشعبية»، (وتميزها عن الشعبوية) ومفهوم الانتلجنسيا هي الربط بينهما ـ إذ نواجه هنا معضلة العلاقة بين دور «الجماهير» ودور «القيادة» في إنجاز الثورة الوطنية الشعبية المطلوبة وتطويرها نحو الاشتراكية.

استخدم كلمة «انتلجنسيا» على أنها مرادف «للمثقفين الثوريين»، الأمر الذي يفترض بدوره تعريف كل من فئة المثقفين ومضمون توصيفهم على أنهم ثوريون. فالمقصود بالمثقف هو من يشترك في إنتاج المشروع المجتمعي بطرح المشروع والقدرة على بثه في المجتمع والقدرة على القيادة السياسية المطلوبة لإنجاز الهدف، وكذلك

طرح القيم والأفكار والتصورات الفنية المطلوبة. . . إلخ. من الواضح أن هذه الفئة هي فئة «نخبوية» لا تمت للبرجوازية الصغيرة (ولا فئة حملة الشهادات العليا!) بصلة. ذلك لأن البرجوازية الصغيرة كطبقة تَتَّسم بسمة عدم الإجماع وعدم الاستقرار.

ثمة أطروحة ماركسية شائعة تذهب إلى أن كل طبقة لها إيديولوجيتها التي تنعكس فيها مصالحها ونوعية إدراكها لها، وان المثقفين ينقسمون حسب هذا التقسيم الطبقي للمجتمع. لا أرى مانعاً يطعن سلفاً في هذه الأطروحة. إلا أن هذا الوصف والتبويب لا يكفيان لفهم الموضوع الذي نحن بصدده هنا.

من المعروف أن الماركسية تميز بين الطبقة في ذاتها (التي تحددها الظروف الاقتصادية الموضوعية ـ أي نمط الإنتاج) وبين الطبقة لذاتها (التي ارتفعت إلى مستوى الفاعل في التاريخ من خلال نضوج الوعي). فما هي الشروط التي تساعد على تحول طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها؟ وما هي الظروف التي تحول دون هذا التقدم؟

قدم غرامشي أطروحة «المثقف العضوي». وكان يقصد أن الطبقات الأساسية (في ظروفنا المعاصرة البرجوازية والبروليتاريا) تنتج من نفسها «مثقفيها العضويين» القادرين على طرح المشروع المجتمعي المتكامل (هنا الرأسمالية والاشتراكية). وهكذا أنتج المثقفون العضويون البرجوازيون ايديولوجيا أصبحت مهيمنة على صعيد المجتمع كله، وستبقى مهيمنة إلى أن تنضج البروليتاريا فتصير بدورها قادرة على طرح مشروع بديل لا يتناسب مع مصالحها الخاصة فقط بل يرتفع ليكون جواباً لمشاكل المجتمع بكليته. هذا هو الشرط الضروري لتصبح البروليتاريا طبقة قادرة على قيادة التحول المجتمعي.

من هنا أطرح فرضية تتفق مع نظرية المركز والأطراف في الرأسمالية. فإذا كانت رأسمالية المراكز قد خلقت ظروفاً موضوعية أجلت آفاق التحول المجتمعي، ترتب على ذلك أن فئة المثقفين الثوريين لا وجود لها في المجتمع الرأسمالي المتقدم. هذا بخلاف الوضع في بلدان الأطراف حيث أن المشروع الرأسمالي عاجز هنا عن تخفيف حدة تناقضاته، الأمر الذي يحول دون هيمنة ايديولوجيا الرأسمالية هيمنة صحيحة كاملة. فإذا كانت هذه الظروف قد طرحت موضوعياً الثورة المعادية

للرأسمالية في جدول العمل التاريخي، فإنها خلقت في نفس الوقت ظروفاً مناسبة لتبلور فئة «المثقفين الثوريين» (أي الأنتلجنسيا) الذين يميلون إلى الثورة الوطنية الشعبية بدرجات متباينة. لماذا بدرجات متباينة؟ لأن المجتمع المتخلف لا يتكون «أساساً» من برجوازية وبروليتاريا. ففي هذا المجتمع تحتل البرجوازية المحلية مكانة خاصة متأرجحة بين ميولها «الوطنية» وقبولها الخضوع «للكومبرادورية». أما الطبقات الشعبية فهي متنوعة. أستنتج من هذه الملاحظة أن مثل هذا المجتمع في حاجة إلى تبلور قوة خاصة قادرة على جمع القوى المختلفة الثائرة ـ بدرجة أو أخرى ـ ضد الرأسمالية كما هي في واقع توسعها العالمي (ولا أقول ضد الرأسمالية كنمط إنتاج مجرد). ثم إن التناقضات التي تتواجد داخل هذا المجتمع بين الميول الرأسمالية والميول المعادية لها تجد انعكاسها داخل الانتلجنسيا. أضيف أن هناك سمات عامة للفكر الاجتماعي تتعدى مضمون التعبير الطبقي.

فهناك مراحل في تطور المجتمع من حيث نمو قوى الإنتاج ونمو الإدراك العلمي، سواء في مجال علوم الطبيعة أو في مجال علم الاجتماع. وبالتالي فهناك أيضاً مراحل في تطور الفكر نفسه. سبق أن استرسلت في هذا الموضوع وذهبت إلى أن الفكر الوسيط يتصف بأنه يعطي الأولوية للبحث عن «الحقيقة المطلقة» بينما تحرر الفكر الحديث من هذه الهيمنة الميتافيزيقية. فالانتقال من عصر الفكر الوسيط إلى عصر الفكر الحديث يتطلب إذن «ثورة ثقافية». وعدم تحقيق هذه الثورة في المجتمع العربي الإسلامي ـ إلى الآن ـ يقف عقبة في سبيل تبلور إجابة إيديولوجية صحيحة تتمشى مع احتياجات الثورة الوطنية الشعبية.

هناك إذن ثلاث مجموعات من الإجابات ـ الموجودة فعلاً أو المحتملة: الإجابات التي تطرح بديلاً وهمياً من خلال «العودة إلى الأصول» (السلفية)، الإجابات التي تطرح بديلاً مستحيلاً تاريخياً من خلال إنجاز مشروع وطني برجوازي على نمط ما حققه الغرب المتقدم، والإجابات التي تتفق مع استقلالية المشروع الوطني الشعبي وانخراطه في آفاق عالمية الطابع.

وقد لاحظت أن الإجابات البرجوازية ـ في ظروف تخلف هذه الطبقة ـ إلى جانب هيمنة الفكر الميتافيزيقي قد فصلت مشكلة تحديث الدولة والاقتصاد (فقبلت

في هـذة المجالات الامتثـال بأوروبـا) عن مشكلة تحديث الفكـر (فـتراجعت في هـذا المجـال). ومن هنا ذهبت إلى أن البـديل الـوطني الشعبي يتطلب جـرأة ليست لـدى البرجوازية.

خلاصة القول إن ظهور دور حـاسم لفئة الانتلجنسيـا ناتـج عن أن الطبقتـين الأساسيتين اللتين تحددان الرأسمالية كنمط إنتاج مجرد (أي البرجـوازية والـبروليتاريـا) ضعيفتا التكوين في ظروف رأسمالية الأطراف حيث تبلغ تناقضات الـرأسماليـة درجـة من الحدة تدعو إلى ثورة.

وبناء على هذه الملاحظة اقترحت إعادة النظر في الحركات السياسية الجـذرية في تاريخ مصر المعاصرة. فاعتبرت أن هذه الحركات كـان لها طـابع حـركات انتلجنسيـا أكثر مما كـانت تمثل مصـالح طبقيـة فرديـة صريحة. ولعـل أجنحة من الحـزب الوطني القـديم ومن الوفـد كان لهـا أيضاً هـذا الطابـع. كذلـك زعمت أن منظمـة الضباط الأحرار والمنظمات الشيوعية كانت أساساً منظمات عبّرت عن ظاهـرة تبلور الانتلجنسيا المصرية. وهذان التياران اجتمعا كلاهما في البعـد الوطني الصميم. لكنهـما اختلفا في انتمائهما الفكري. ولهذا الاختلاف جذور وأبعاد ثقافية عميقة كما رأينا. إلّا أن ظروف مصر قد أعطت الفرصة التـاريخية للجنـاح الذي تـطور فيما بعـد إلى «الناصريـة» على خـلاف مـا حـدث في روسيـا والصـين حيث صـار زمـام المبـادرة في أيــدي الجنـاح «الشيوعي» للانتلجنسيا.

اعتقد أن الثورة الوطنية الشعبية الموصوفة هنا تختلف عن الحركات «الشعبويـة» اختـلافاً جـوهريـاً. وأقصد بـالشعبـويـة ذلـك النـوع من نـظام الحكم الـذي يعبىء الجماهير ـ عادة وراء زعيم كارزمي ـ من أجـل إنجاز بـرنامـج إصلاحي ـ تقـدمي في كثير من الأحيان ـ دون أن يعطي الفرصة للطبقات الشعبية لتقوم بالمبادرة المجتمعية. اعترف أن استبعاد خـطر الشعبويـة أمر ليس بـاليسير عمليـاً. لعل التمسـك بأولـوية النضال المستمر من أجل تطويـر الديمقـراطية هـو الوسيلة الـوحيدة التي من شـأنها أن تقلل من احتمال هذا الخطر.

(أجرى هذا الحوار: جورج طرابيشي)

الفصل الخامس

حول الماضي العربي

أود أن أشكر الأخ الزميل بو علي ياسين على اهتـمامه بنقـاش الأطروحـات التي قـدمتها في مجـال تطور أنمـاط الإنتاج بشكـل عام وتـاريخ العـرب الاجتماعي بشكـل خاص. حقيقة كنت انتـظر فتح بـاب مثل هـذا النقاش منـذ زمن. بل كنت اتمنـاه. لذلك أرحب فعلاً بمبادرة بو علي ياسين راجياً أن يشجع ذلك آخرين على الخوض في الحوار. فهو نقاش في موضـوع بالـغ الأهمية لمن يعتـبر ـ وانا منهم ـ فهم طـابع تـراثنا التاريخي وأسباب تخلفنا ومن ثم غلبة الغرب الرأسمالي علينا من أهم العناصر المطلوبة للنهضة وإنماء قدرة فكرية صحيحة على المستوى الـذي نحن في حاجـة إليه من أجـل رسم بديل فعّال للممارسات الراهنة التي ورطتنا في مأزق تاريخي لم نخرج منه بعد.

هذا وأضيف أن النقاط التي آثارها بو علي ياسين تقـع حقيقة تمـاماً في مجـالات تساؤلي، بل ـ اعتقد ـ تساؤل الجميع ممن يهتمون بالموضوع.

وليسمح الناقد لي أن أدافع هنـا عن جوهـر المنهج الـذي قدمتـه في الكتابـات مـوضع النقـاش. علماً بـأن هـذا الـدفـاع لا يعني أنني اعتـبر نفسي قـد تـوصلت إلى «الإجابة المرضية النهائية» على التساؤلات المـطروحة. بـل يعني فقط أنني ممن يعتقدون أن هذه الإجابة لا تتواجد جاهـزة في كتابـات منشورة في سـوق الأفكار. سـواء أكان ذلك في تراث أدبياتنا الفلسفية والتاريخية أم في مجموعـة إنتاج المؤرخـين المحدثـين من مختلف المدارس بما فيها التراث الماركسي نفسه. فلا أقبل أن معيار صحة أو خطأ رأي يتوقف على سابق اسناده في كتابات موجودة ولـو كانت كتـابات مـاركس. وكذلـك ـ وبـالأولى ـ لا أقبل أن هـذا الحكم منوط بشرط المـلائمة مـع الأفكار السـائدة بـاسم المـاركسية والتي اعتـبرها أقـرب إلى ماركسيـة مبتذلـة منها إلى جـوهر مبـادىء المنهج

الماركسي. فالاستشهاد بهذه الآراء ليس دليلاً على جوازها.

سوف أركز ملاحظاتي على ما يبدو لي أهم النقاط ذات المغزى المنهجي الجوهري في تناول المشكلة.

١ ـ مفهوم المركز والأطراف في المجتمعات السابقة على الرأسمالية.

ليست المشابهة مرادفاً لتكرار الحادث بحذافيره. أبدى بو علي استغرابه في انني استخدم مفهومي المركز والأطراف (أو التخوم) من أجل تحليل واقع مجتمعات سابقة على الرأسمالية. ولم يدرك حكمة في هذا الاستخدام الذي رآه إسقاطاً تعسفياً لواقع حديث (النظام الرأسمالي الذي يتسم فعلاً بالاستقطاب بين مراكز سائدة وأطراف تابعة) على ماضٍ ذي كيان مختلف تماماً.

فيقول مثلاً إنه لم تتواجد هناك علاقة «تبعية» اقتصادية أو سياسية بين أجزاء العالم المدروس وبعضها، بل يراها الناقد عوالم مستقلة عن بعض. فعلاً لم تتواجد هناك تلك العلاقة «للتبعية» الاقتصادية أو السياسية. ولم أدع ذلك إطلاقاً.

من أين يأتي اللبس؟

يرجع اللبس ـ في رأيي ـ من أن بو علي لم يدرك مغزى أطروحتي التي تقول إن المجال المهيمن في الرأسمالية غير المجال المهيمن في المجتمعات السابقة عليها.

يقدم ماركس تحليلاً لما يعتبره جوهر قوانين نمط الإنتاج الرأسمالي في كتاب عنوانه «رأس المال» وعنوان أول فصل منه «السلعة صنم». ولا أفهم من ذلك أن ماركس أراد أن يدرس «آليات الاقتصاد الرأسمالي» وأن يصحح أخطاء من سبقه من علماء الاقتصاد (وريكاردو بصفة خاصة). بل أفهم أن ماركس قد رمى إلى أبعد من ذلك. فكان هدفه كشف خصوصية المجتمع الرأسمالي بالمقارنة بما سبقه من مجتمعات. ثم وجد هذه الخصوصية في هيمنة المجال الاقتصادي على جميع أوجه الحياة الاجتماعية. ورجّع هذه الهيمنة إلى تعميم سيادة «السوق الرأسمالية» التي شملت لأول مرة في التاريخ الإنتاج الاجتماعي كلياً (إذ أن جميع المجتمعات تتخذ شكلاً سلعياً) بل وقوة العمل نفسها أصبحت هي الأخرى سلعة. الأمر الذي يؤدي إلى فقدان شفافية

العلاقات الاجتماعية ومنها علاقات الإنتاج واستغلال العمل. ومن هنا يصبح المجال الاقتصادي (أي البنيان التحتي الاقتصادي) مهيمناً مباشرةً في إعادة تكوين نمط الإنتاج. بل يصبح مضمون الايديولوجيا السائدة الملائمة لاحتياجات النظام مضموناً «اقتصادوياً»، بمعنى أن القوانين الاقتصادية تعمل في هذا النظام كما لو كانت «قوانين طبيعية» خارجة عن إرادة الناس.

تتسم النظم السابقة على الرأسمالية بسمات عكسية. فهنا علاقات الإنتاج واستغلال العمل «شفافة» ـ كما يقول ماركس نفسه. بمعنى مثلاً أن تقسيم أسبوع عمل الفلاح بين الأيام التي يعمل من أجل اشباع حاجاته (في شكل إنتاج غير سلعي) وبين الأيام التي يعمل من أجل إنتاج الأتاوة (أو الريع الذي يُدفع في شكل عيني أيضاً)، أن هذا التقسيم يظهر في صورة مباشرة لا قناع اقتصادياً تختفي العملية وراءه. وهذه الخصوصية لجميع النظم السابقة على الرأسمالية (وأتحدث هنا عن النظم غير البدائية أي تلك النظم التي بلغت مستوى المجتمع الطبقي الصريح) تفترض بدورها أن تعمل العلاقات السياسية بحيث تمكّن من إعادة تكوين النظام. معنى ذلك أن المجال السياسي هو المهيمن مباشرة في تلك النظم: بتعبير آخر: إن إعادة تكوين المجتمع تظهر على أنها ناتج قواعد اجتماعية ذات طابع غير اقتصادي ولا تظهر على أنها ناتج «ضرورة اقتصادية» كما يقال في النظام الرأسمالي. وبالتالي تسود في المجتمع ايديولوجيا ذات مضمون غير اقتصادي كي تكون وسيلة تجعل الاستغلال مقبولاً ولو أنه واضح من ذات الفعل. ومن هنا الطابع الميتافيزيقي (في شكل ديني في معظم الأحيان) للايديولوجيا المطلوبة الملائمة لمقتضيات إعادة تكوين المجتمع.

ألفت النظر هنا إلى أن الفهم لجوهر الفرق بين الرأسمالية والنظم السابقة عليها لا يعني إطلاقاً أن البنيان التحتي لا يحدد في نهاية الأمر البنيان الفوقي في تلك النظم. إذ أن هيمنة المجال السياسي والايديولوجي هي نفسها بدورها ناتج ضروري لعدم بلوغ مستوى قوى الإنتاج الحد الذي يفرض هيمنة المجال الاقتصادي مباشرة. إن تحديد البنيان الفوقي من قبل البنيان التحتي إنما هو هنا تحديد بالدرجة الثانية ـ أي بشكل غير مباشر ـ بدلاً من أن يكون تحديداً بالدرجة الأولى ـ أي بشكل مباشر.

معنى الفرق إذن هو أن العلاقة بين البنيان التحتي والبنيان الفوقي لا تحتل في

النظامين أماكن مناظرة. وبالتالي لا يمكن اسقاط نتائج دراسة آليات هذه العلاقة في الرأسمالية على النظم السابقة عليها. فإذا كان هنا اسقاطاً تعسفياً فهو بالذات ذلك الاسقاط الذي يؤدي إلى اعتبار البنيان الفوقي مجرد «انعكاس» لاحتياجات البنيان التحتي دون التمييز في كيفية حدوث هذا «الانعكاس» وخصوصياته المقلوبة في النظم السابقة على الرأسمالية بالمقارنة مع ما هي عليه في الرأسمالية.

هذا وأعلم تماماً ان التبسيط في هذا المجال والنظر إلى العلاقة بين البنيانين على أنها مناظرة في النظامين إنما هو الرأي الشائع فيما أسميه «الماركسية المبتذلة».

وقد استنتجت من ملاحظتي هذه ـ التي اعتبرها أساسية ـ أهمية دراسة خصوصية آليات السياسة والأيديولوجيا في النظم السابقة على الرأسمالية. وبالتالي أنكر صحة النقد الذي قدمه بو علي حينما ذهب إلى أنني «لم أعط للايديولوجيا أهميتها». على عكس ذلك تماماً أرى أن بو علي هو الذي لم يعطها تلك الأهمية الجوهرية إذ أنه لم يتجاوز في هذا الشأن أطروحة الماركسية المبتذلة.

لو وددنا أن نقدم «نظرية عامة» عن النظم السابقة على الرأسمالية على غرار نظرية ماركس للرأسمالية لكان عنوان هذه النظرية «السلطة» ـ بمعنى بيان محورية مجال السلطة (السياسة) في هذه النظم ـ ولكان عنوان فصلها الأول «السلطة صنم» ـ بمعنى بيان المضمون المطلوب لكي تتلائم ايديولوجيا تلك النظم مع مقتضيات إعادة تكوينها.

هذا المؤلف لم يُكتب بعد. وليست مجهوداتي إلاّ مقدمة أولية تدعو إلى مزيد من النقاش والبحث من أجل التقدم في هذا الاتجاه، علماً بأن قطع خطوات في هذا السبيل لا يمكن إلاّ أن يكون عملاً بعيد المدى، طويل النفس، وناتجاً جماعياً.

ويترتب على المنهج الذي اقترحه أن مفهومي المركز والأطراف يخصان المجال المهيمن في المجتمع المدروس. فالمفهومان يخصان المجال الاقتصادي في الرأسمالية، الأمر الذي يؤدي فعلاً إلى فهم هذا المجتمع على أنه يتسم باستقطاب في المجال الاقتصادي، وبالتالي إلى دراسة علاقة المركز والأطراف على انها علاقة سيطرة وتبعية اقتصادية في جذورها.

أما مفهوما المركز والأطراف في النظم السابقة على الرأسمالية فهما يخصّان المجال السياسي/الايديولوجي. وأعني أن ما يميز النظام المركزي هنا هو اكتمال كيانه السياسي والايديولوجي بما تقتضيه إعادة تكوينه، معتبراً أن النظام الطرفي هو ذلك النظام الذي يتسم بعدم الاكتمال في هذا الكيان. ولا تمت هذه الإشكالية لإشكالية «التبعية» الاقتصادية والسياسية بصلة.

ما هو مضمون ذلك «الكمال» في البنيان الفوقي الذي يناسب نمو قوى الإنتاج الأكثر تقدماً قبل الرأسمالية، بالتحديد قبل الثورة الصناعية؟ لقد ذهبت في هذا الميدان إلى أن الشكل المكتمل هو الشكل الذي يضمن سيطرة دولة كاملة الملامح على عملية الإنتاج. أي ـ بمعنى آخرَ ـ نظام يتميز بمصاهرة الطبقة المستغِلة (بكسر الغين) والحاكمة مع جهاز الدولة. كما أنني ذهبت إلى أن الشكل الايديولوجي الكامل الملائم هو الميتافيزيقيا، المدرسية ـ أو فلسفة مقابلة لها مثل الكونفوسيانية. لذلك أسميت هذا النظام «خراجياً». ولما كان الخراج شكلاً خاصاً للمنطقة العربية الإسلامية (التي اخترعت الكلمة) لواقع عام تواجد في مجتمعات أخرى (فاطلق عليه اسماء مختلفة) فلا أرى مانعاً في إحلال الكلمة «أتاوة» التي تسعى إلى فهم الواقع العام محل الكلمة «خراج» الخاصة بالمنطقة العربية الإسلامية.

ثم نظرت إلى المجتمع الاقطاعي الأوروبي بالمقارنة مع مجتمعات أخرى ـ مثل العربي الإسلامي ـ من هذه الزاوية. فوجدت أن الفرق الجوهري يتواجد هنا في عدم تكملة كيان الدولة عند الأوروبيين في عصر الاقطاعية، إذ نجد هنا شبه اختفاء للدولة في أعقاب انهيار الدولة الرومانية. الأمر الذي يفسر الكثير في مجال اختلاف المجتمع الاقطاعي بالمقارنة مع الدولة الإسلامية. فمثلاً نجد ـ كناتج تفتت الدولة الغربية ـ ظهور عائلات ـ بل سلالات ـ من الاقطاعيين المستقلين عن «الدولة»، على عكس ربط الطبقة المستفيدة من الاستغلال الأتاوي (الخراجي) بجهاز الدولة الإسلامية في عصور مجدها. كذلك نجد في الغرب «كنيسة» مستقلة عن الدولة فهي سدت جزئياً ثلمة في الدور الذي لم تلعبه الدولة الغائبة. وهذا ما لم يفهمه هؤلاء الذين يكررون أن «فصل الدين عن الدنيا» هو سمة خاصة للمسيحية كدين وغير موجود مبدئياً في الإسلام. فقد لفتنا النظر إلى أن هذا القول الشائع غير صحيح على الأقل بالنسبة إلى

المجتمعات المسيحية الشرقية التي تميزت باستمرار الدولة (الدولة البيزنطية). إن هذه «النظرية» القائمة على الجهل ليست إلا تبريراً رخيصاً لتجميد فهم الإسلام فهماً قروسيطاً ورفض تطوير هذا الفهم بما يقتضيه تطور المجتمع. فهي مجرد انعكاس لأن الشعب المتخلف يفهم دينه فهماً متخلفاً.

كما أنني ذهبت إلى أن الشكل الايديولوجي المتكامل يتواجد هنا في الصيغة العربية الإسلامية للميتافيزيقيا المدرسية التي بلغت ذروة التعبير الميتافيزيقي الملائم، بينما الصيغة الغربية الأوروبية عانت من سمات البدائية بالمقارنة مع الأولى.

أقول أكثر من ذلك. ليس هذا التضاد بين الشكل الأتاوي المكتمل (المركزي) العربي الإسلامي من جهة والشكل غير المكتمل (الطرفي) الإقطاعي الأوروبي من الجهة الأخرى تضاداً خاصاً لا نجد أمثاله خارج المنطقة. بل أوضحت أن المقارنة بين الشكل الأتاوي الصيني المركزي وتعبيره الكونفوسياني من جهة والشكل الاقطاعي غير المكتمل الياباني الطرفي وتعبيره في كونفوسيانية ناقصة، تؤدي إلى نتائج مماثلة ومن ثم إلى إدراك الطابع العام للأطروحة المقترحة مني.

٢ ـ أسباب تخلف النمط الاقطاعي والنتائج المترتبة على «مرونته»

أ ـ يتفق الجميع ـ وأنا وبو علي ـ على واقع اختفاء الدولة في عصر الاقطاع الأوروبي. فليس التساؤل إذن في الأمر ذاته بل في مغزاه. وتتوقف الإجابة على هذا السؤال على منهج تفسير ظهور وتكوين الاقطاعية الأوروبية. وهناك في هذا الشأن أمران ليس لهما ثالث. فإما أن يُعتبر ان الاقطاعية قد تكوّنت نتيجة تطور خطي وحتمي لنمط الإنتاج العبودي. بمعنى: أولاً أن نمط الإنتاج العبودي نفسه هو مرحلة حتمية تتفق مع مستوى معين من نمو قوى الإنتاج، ثانياً أن استمرار تقدم قوى الإنتاج أدى إلى أزمة هذا النمط (بالتحديد إلى أزمة استغلال العمل القائم على العبودية)، وثالثاً أن العلاقة الجديدة بين صاحب الاقطاع والفلاح الرقيق قد صارت الحل الملائم الحتمي لهذه الأزمة، فسمح بدوره بتطوير قوى الإنتاج. وإمّا أن يُعتبر أن الاقطاعية قد تكونت ناتج ظروف لا تمت إلى هذه الإشكالية بصلة بل كانت ناتج انهيار الدولة الرومانية تحت ضربات البربر الجرمان.

أنا أميل إلى التفسير الثاني لأنه يفسر مجموعة السمات التي نجدها في الاقطاع الأوروبي والتي لا مثيل لها في نظم أتاوية أخرى. ومنها: أولاً وبالتحديد انهيار الدولة وغيابها بالكاد، وبالتالي انتقال بعض ملامح دور الدولة إلى الأسياد الاقطاعيين، وثانياً نظام الرق وانقسام المجتمع إلى طبقتين متجمدتين متميزيتين من حيث الوضع القانوني للأفراد المنتمين إليهما. واعتبر أن هذه الخصوصيات تشير إلى أن نظام الاقطاع لم يكن إلا مزيجاً من سمات النظم الجماعية للبربر ومقتضيات المرحلة الأتاوية التالية. أي بمعنى آخر أن الاقطاع شكل بدائي ـ غير متكامل، أقول طرفي، لنمط الإنتاج الأتاوي.

أما بو علي فيميل إلى التفسير الأول. جيداً. إلّا أن من يرتأي هذه النظرية لا بد أن يعطي للعبودية طابع الحتمية (بمعنى أنها كانت مرحلة ضرورية في التطور العام). وسوف نرجع إلى هذه النقطة فيما بعد. إلّا أن الأخذ بهذه النظرية يترك تساؤلاً دون إجابة عليه، وهو لماذا نمت الاقطاعية في المناطق الأوروبية الغربية الشمالية التي لم يكن قد ازدهر فيها النمط العبودي في عصر الرومان، بينما الاقطاعية لم تقطع أشواطاً واسعة في قلب المجتمع الروماني؟

حقيقة رأيت أن الربط بين العبودية كمرحلة حتمية ثم الإقطاع كمرحلة حتمية تالية إنما هو بالتحديد قلب «المركزية الأوروبية» في فهم التاريخ. إذ أن هذا الربط يفترض مسبقاً ما هو مطلوب إثباته: أي أن العالم القديم العبودي (اليوناني ثم الروماني) ثم العالم الوسيط الأوروبي يمثلان تسلسلاً تاريخياً لمجتمع واحد. بمعنى آخر أن تاريخ اليونان القديم ينتمي إلى تاريخ «أوروبا» ثم تُكتمل الأطروحة بتضاد هذا التسلسل التاريخي من جهة وتسلسل آخر هو تسلسل «الشرق» من الجهة الأخرى. واعتبرت أن هذه الفرضية التي تفصل اليونان القديم عن الشرق (خاصة عن مصر وفنيقيا) لضمه مع «الغرب» هي قلب ايديولوجيا المركزية الأوروبية.

وأخشى أن بو علي لم يدرك تماماً الأهمية التي علقتها على هذا المضمون الايديولوجي لنظرية التتابع العبودي ـ الاقطاعي صحيح أن نظرية هذا التتابع ـ التي تسود في النظرة الأوروبية البرجوازية للتاريخ ـ أثرت أيضاً على الماركسية، الأمر الذي أدى بدوره إلى مأزق نظرية «الطريقين» ـ أي الغربي و«الآسيوي». فليُسمح لي هنا أن

اختلف مع تلك النظرة السائدة فيما اعتبره فعلاً الماركسية المبتذلة الأوروبية التمركز.

ب ـ اتهمني بو علي بأنني قد قدمت تارة النمط الإقطاعي على النمط الأتاوي وتارة أخرى قلبت التتابع ووضعت الإقطاع بعد النظام الأتاوي. فأبدى استغراباً ثم وجد في هذا التردد تناقضاً يدل على ضعف أطروحتي.

لا بد أن كتاباتي في هذا الشأن لم تكن واضحة بالدرجة المطلوبة لكي يتلخبط قارىء منتبه مثل بو علي. كنت اعتقد ـ إلى أن قرأت هذا النقد ـ انني قدعبّرتعن أطروحتي في هذا الشأن تعبيراً واضحاً لا يدعو إلى اللبس.

فقلت إن القاعدة العامة هي أن يتطور النمط الإقطاعي في اتجاه التكملة وبالتالي التقرب من النموذج الأتاوي. وأعطيت المثل الذي اعتبره دليلاً قاطعاً عن ذلك وهو تطور أوروبا الغربية من عصر الاقطاع إلى العصر الذي اطلقت الثورة الفرنسية عليه اسم «الملكية المطلقة»، أي بمعنى آخر أكدت أن التطور قد اثبت في تاريخ أوروبا نفسها هذه الضرورة. بل لفتُّ النظر هنا إلى عناصر الشبه الشديد بين نظام الملكية المطلقة هذا في القرن السادس والسابع والثامن عشر وبين نظام الصين الأتاوي المتقدم، على سبيل المثال.

إلّا أنني أضفت إلى بيان هذا الاتجاه العام ملاحظة حول إمكانية حدوث تطور عكسي في المجتمع الأتاوي. وقلت إن الظروف التاريخية ـ إذا أدت لسبب ما إلى تدهور فعالية الدولة ـ قد تكون سبباً في تكور (ومعناه عكس التطور، أي تطور سلبي إلى الوراء) يتمثل في ظهور علاقات «شبه اقطاعية» تتصف باستقلالية طبقة المستفيدين من الأتاوة عن الدولة الضعيفة. هل ينكر بو علي إمكانية حدوث تكورات على هذا الغرار؟ هل يعتبر أن التطور لا بد أن يكون دائماً وفي جميع الظروف خطياً نحو التقدم؟ هل ينكر احتمال حدوث انحطاط بعض المجتمعات؟ إذا كان هذا هو المبدأ الضمني الذي يؤمن به بو علي فلا شك انني اختلف عنه تماماً. وسوف نرى فيما بعد كيف تناولت موضوع انحطاط المجتمع العربي الإسلامي وتكوره حتى أصبح اقطاعياً، من خلال المنهج المقترح. قطعاً يتطلب تفسير هذا التكور الخوض في تحليل ملموس لتفاعل الأسباب «الخارجية» ـ إن وجدت ـ (مثل الغزو البربري) والأسباب الداخلية. هذا بالتحديد ما كان محور اهتمامنا في تحليل الانحطاط العربي الإسلامي المذكور.

جـ ـ على مستوى أعلى من التجريد ذهبت إلى أن هناك قانوناً عاماً لنمط الإنتاج الأتاوي وهو دخوله في تناقضات داخلية متزايدة مع تطور قوى الإنتاج لم يكن لها مخرج إلّا بواسطة اختراع علاقات الإنتاج الرأسمالي. وقلت إن هذا القانون ينطبق على الجميع، أي على المجتمعات الأتاوية المركزية وعلى الإقطاع الأوروبي (والياباني). وأرجعت هذا الطابع العام للقانون المذكور إلى الطابع المماثل للتناقضات الطبقية التي تعمل في داخل جميع أنواع المجتمعات الأتاوية. واستخدمت في هذا المجال صورة ملموسة هي أن استمرار التقدم في الإنتاج الزراعي حتى يفوق حداً معيناً كان يتطلب بالضرورة ثورة صناعية تقدم للزراعة، وسائل إنتاج أكثر تقدماً مما كان يمكن إنتاجه في إطار الحرف السابقة على تلك الثورة.

وكان تركيزي على هذا الطابع الضروري الذي ينطبق على الجميع هو بالتحديد الحجة التي قدمتها ضد النظرة الأوروبية التمركز التي تدعي أن الرأسمالية لم يمكنها أن تصدر إلّا عن تطور المجتمع الأوروبي. هو بالتحديد الحجة التي قدمتها في قولي إن «الرأسمالية كانت لا بد أن تُخترع هنا أو هناك».

ماذا يقول بو علي في هذا الشأن؟ اندهشت حينما وجدت انه اعترف هنا فجأة في أطروحة عادل حسين التي تفصل بين الرأسمالية كنظام طبقي يقوم على حكم البرجوازية وبين الثورة الصناعية كوسيلة لتقدم قوى الإنتاج. فيشارك بو علي تلك النظرة العجيبة التي تذهب إلى أن المجتمعات غير الأوروبية كانت على وشك أن تخترع ثورة صناعية دون عيوب مصاحبتها بالرأسمالية. بعبارة أخرى كانت على وشك أن تنتقل إلى الاشتراكية دون المرور عبر مرحلة الرأسمالية حينما أتى الغزو الأوروبي ليفرض عليها الرأسمالية!

ما هي حِجج الأستاذ عادل حسين في هذا الشأن؟ اليابان، وتجربة محمد علي في مصر، والصين المعاصرة! كنت أفهم أن اليابان مجتمع رأسمالي وان تجربة محمد علي كانت محاولة رأسمالية أيضاً وان الاشتراكية في الصين (وكذلك في الاتحاد السوفياتي) لم تأت من سماوات التراث الصيني (أو الروسي) بل من خلال تناقضات التطور الرأسمالي، ولو رأسمالية الأطراف هنا طبعاً.

إن التفسيرالوحيد الذي أتصوره لفك رموز هذا الكلام المبهم هو أن عادل

حسين يود أن يؤكد ـ دون إثباته ـ «تفوق» الحضارات غير الأوروبية ـ وخاصة طبعاً العربية الإسلامية ـ بالادعاء إلى انها كانت تشمل في طياتها قدرة كامنة على انجاز تطور «أفضل». لماذا؟ الله أعلم. أرى في هذا الخطاب ما أسميه بمنهج «ثقافوي». أقصد إرجاع التطورات التاريخية المختلفة إلى خصوصيات ثقافية (هنا دينية أصلاً) تتعدى مراحل التطور الاجتماعي. وأقول إن هذا المنهج هو بالتحديد منهج النظرة الأوروبية التمركز (منهج الاستشراق) ومقابلته باستشراق «معكوس».

د ـ يبقى بعد ذلك سؤال وحيد مطروح وشرعي. وهو لماذا تم التطور إلى الرأسمالية في أوروبا بالسرعة التي تم بها؟ لماذا انتقلت أوروبا من وضع نصف همجي إلى الرأسمالية في بضعة قرون؟ هذا بينما ظلت حضارات أخرى «تتردد» ألوف السنين دون إنجاز الخطوة الحاسمة؟

لن أرجع هنا إلى هذا الموضوع الذي استرسلت فيه. ذهبت في هذا الشأن إلى أن الطابع البدائي للإقطاع لم يقف عقبة في سبيل التقدم السريع بل على نقيض ذلك أعطى مرونة للمجتمع وبالتالي فتح سبيلاً لتقدم أسرع من خلال تفكك باكر لعلاقات الإنتاج الإقطاعية وظهور علاقات رأسمالية في باطن المجتمع الإقطاعي. فاختفاء الدولة في النظام الاقطاعي أدى إلى أن سلطة الإقطاعيين لم تنجح في فرض نفسها على الجماعات الريفية بقدر مماثل لما كان عليه في النظام الأتاوي المتقدم. وكذلك ساعدت هذه الظروف على ظهور مدن حرة (وبالتالي تجار وحرفيين أحرار) خارج إطار نفوذ الإقطاع. وبالإضافة إلى ذلك ذهبت في هذا الشأن إلى أن الاتوقراطية الملكية ـ حينما تبلورت على غرار النموذج الأتاوي المتقدم ـ قد اضطرت ان تعتمد في ممارساتها السياسية على محاولة التوازن بين الاقطاعيين والبرجوازية الناشئة. ولما كانت هذه الممارسات قد جاءت متأخرة ـ إذ كانت البرجوازية قد صارت عنصراً قوياً في المجتمع نتيجة سابق ازدهارها الباكر في إطار المرحلة الاقطاعية ـ فقد أصبحت النظم الملكية نفسها أسيرة لتلك البرجوازية. وفي هذه الظروف لم تستطع الاتوقراطية الملكية أن تمنع البرجوازية من إتمام ثورتها أي الاستيلاء على الحكم والانفراد به. هكذا أصبحت مرحلة الاقطاعية المتأخرة (عصر المركنتيلية أي الرأسمالية التجارية والاتوقراطية الملكية) مجرد مرحلة انتقال سريع إلى الرأسمالية.

٣ ـ إشكالية العبودية

يبدو من نقد بو علي لأطروحتي حول قوانين التطور التاريخي انه ينتمي إلى المدرسة التي تعتبر العبودية مرحلة ضرورية في التطور العام. جيداً. هذا هو أيضاً الرأي السائد. إلّا أن بو علي لم يجب على الأسئلة التي أثرتها في هذا الشأن وهي التالية:

أولاً: إذا كانت العبودية مرحلة ضرورية لماذا لم تتواجد في معظم ـ إن لم يكن جميع ـ التسلسلات التاريخية؟ لماذا يبدو أن العبودية هي الاستثناء لا القاعدة؟

ثانياً: هل تواجد العبودية في تسلسل معين وانعدامه في تسلسل آخر يؤديان إلى اختلاف جوهري في المدى الطويل فيما يلي من تطور تاريخي؟

ثالثاً: لماذا تتواجد العبودية عند مستويات مختلفة للغاية لتقدم قوى الإنتاج؟ أقصد مثلاً في اليونان القديم وفي الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر؟

هل أنا مفتقر إلى القول بأن نظرة بو علي لا تعمل حساباً للدراسات الملموسة التي اتفقت على أمر واحد وهو ان العبودية نظام شاذ لأنه يتطلب استمرار الغزو خارج المجتمع الذي يستفيد منها وذلك من أجل تواصل توفير العبيد. ذلك ـ بكل بساطة ـ لأن إعادة إنتاج العبيد في داخل المجتمع العبودي كانت دائماً أمراً عسيراً. وقد أثبت التاريخ صحة هذه الملاحظة في كل من المجتمع الروماني الذي واجه أزمته عندما أجدبت مصادر الغزو في المناطق البربرية وفي المجتمع الأميركي عندما سعت الدول الاستعمارية (وبريطانيا بالدرجة الأولى) إلى تقسيم أفريقيا، الأمر الذي افترض انهاء غزو العبيد منها.

صحيح أن هناك نظرية شائعة تذهب، إلى أن العبودية مرحلة حتمية. وبالتالي هناك محاولات عديدة ـ وغير مرضية ـ من أجل كشف «ماضي عبودي» هنا وهناك. إلّا أن المؤرخين يرفضون ـ والحق معهم في ذلك ـ تلك الخرافات التي تفترض تواجد العبودية ـ دون إثبات له ـ في أعماق التاريخ المفقود والمجهول. . . لمصر والصين وغيرهما.

كذلك صحيح أن هناك نظرية ماركسية (مبتذلة في رأيي) تقول إن المجتمعات

التي مرت بالعبودية انتقلت منها إلى الاقطاعية ثم الرأسمالية بينما المجتمعات التي لم تعرف العبودية توقفت في تطورها. هذه هي أطروحة «الطريقين» الغربي و«الآسيوي». إلاّ أن هذه النظرية لا تفسر لنا كيف بلغت مجتمعات لم تعرف العبودية قدراً من تطور قوى الإنتاج لم يقل عن الحد الذي وصل الغرب إليه في ضحى ظهور علاقات الإنتاج الرأسمالية.

أما أنا فقد قدمت مجموعة فرضيات تبدو لي أكثر فعالية في تفسير هذه الأمور، وهي الفرضيات الآتية:

أولاً: أن أطروحة «حتمية العبودية» ناتج النظرة الأوروبية التمركز التي تدعي أن التسلسل الذي يجمع ـ بأسلوب اصطناعي ـ اليونان القديم وروما مع أوروبا الاقطاعية ثم الرأسمالية هو تسلسل حقيقي (بمعنى أن الإقطاع خرج فعلاً عن العبودية) واستثنائي (بمعنى أن المجتمعات التي لم تعرف العبودية لم تنتقل إلى الإقطاعية)، وبالتالي لم تكن قادرة على الانتقال إلى الرأسمالية إلى أن يأتي الغرب ليفرض عليها هذه النقلة).

ثانياً وبالتالي: أن العبودية ليست مرحلة ضرورية بل ناتج ظروف استثنائية. وقد توصلت هنا إلى أن هذه الظروف تمت إلى ازدهار علاقات التبادل السلعي بصلة. فالمجتمع العبودي لا يُفهم من خلال النظر إليه على أنه منعزل عن مجتمعات أخرى. بل يجب اعتباره على أنه جزء من منظومة مجتمعات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وعضوياً لا عفوياً أو عرضياً. هذا هو فعلاً شأن اليونان القديم الذي لا يمكن أن يفصل عن «الشرق» (مصر والشام) كما تدعي النظرة الأوروبية للتمركز.

هذا هو شأن روما التي لم تنمُ إلاّ من خلال غزو البربر. هذا هو شأن النظم العبودية في أميركا التي كانت أجزاء من المنظومة المركنتيلية الأوروبية. نفهم من هنا سر تواجد العبودية في مراحل مختلفة للغاية من تطور قوى الإنتاج.

٤ ـ نمط الإنتاج والتكوين الاجتماعي، عودة إلى إشكالية التاريخ العربي الإسلامي

يتفق الجميع ـ بمن فيهم أنا وبو علي ـ على أن الاكتفاء بنقاش أنماط الإنتاج لا يجزي في تفسير التاريخ الملموس. وخاصة أن الفترة التاريخية التي نحن بصددها هنا

طالت ألوف السنين. فالقول إن نمط الإنتاج السائد في مصر، على سبيل المثال، منذ أوائل الفراعنة إلى القرن التاسع عشر هو نمط أتاوي ـ ولو أنه قول صحيح في ذاته ـ لا يفيد لإدراك أسباب الازدهار في تلك الفترة والانحطاط في فترة أخرى، ولا مغزى التغيرات التي طرأت على هذا المجتمع نتيجة اندماجه في العالم القديم الهيليني ثم تعريبه وإسلامه ثم إخضاعه للسلطة العثمانية إلخ.

كون نمط الإنتاج السائد ـ رغم كل هذه التطورات ـ لم يتغير يعني فقط شيئين: أولهما أن المجتمع قد خرج منذ عهد بعيد عن المرحلة الجماعية فأصبح مجتمعاً طبقياً صريحاً، وثانيهما أنه لم يدخل بعد عصر الرأسمالية. ويترتب على هذين الأمرين أن الفائض اتخذ بالضرورة طوال هذا التاريخ الطويل شكل أتاوة ينتجها الفلاحون وهم يشكلون معظم القوم. فلم أناقش هذه البديهية، بالأولى لم أنكر صحتها. فالقول إن الدولة وجهازها وارسطوقراطية أصحاب الحكم ومن حولهم قد عاشوا جميعاً وبصفة أساسية على فائض عمل الفلاحين لا يعدو كونه مرادفاً لا جدال حوله أما معنى كلمة الأتاوة فيشير إلى أن استخراج هذا النوع من الفائض يتسم بطابع الشفاف وبالتالي يفترض نظام حكم وسيادة ايديولوجيا يجعلانه مقبولاً في بصر القوم.

إلّا أن هذا الطابع العام ينطبق على جميع المجتمعات المتقدمة السابقة على الرأسمالية. فكان محور تساؤلاتي هو في مجال آخر أي بالتحديد: ما هي خصوصيات ـ إن وجدت ـ المجتمع العربي الإسلامي في مختلف أجزائه وعصوره بالمقارنة مع المجتمع الأوروبي الغربي الإقطاعي؟ هل يصح الحديث عن المجتمع العربي الإسلامي كوحدة، بالرغم من اختلاف مراحل تطوره وتباين الظروف المحلية من قطر لآخر؟ أم أن الطابع الملفق للمجتمعات المكوِّنة لهذه المنطقة يمنع ذلك تماماً؟ هل هذا الحديث إذن حديثاً اصطناعياً بمعنى أن القاسم المشترك الوحيد هو وحدة الدين وإلى حد ما اللغة فقط؟ وما مغزى الاختلاف من فترة لأخرى ومن قطر لآخر؟ وما هي أسباب ازدهار ملامح الحضارة في بعض العصور والسقوط في الانحطاط في مراحل أخرى؟

لم يكن هدفي في «الأمة العربية» تلخيص تاريخ العرب عبر أربعة عشر قرناً في مئتين وخمسين صفحة. فهذا النوع من المؤلفات موجود وقليل الفائدة بالنسبة إلى تساؤلاتنا إذ أن طابعه الغالب وصفي أكثر منه تفسيري. حقيقة أن هناك أيضاً

مجهودات علمية من طراز آخر، منها دراسات تعمقت في وجه معين من المشكلة ومحدود في المكان والزمان. وهي دراسات لا يمكن الاستغناء عنها. ذلك إلى جانب محاولات نقاش مباشر لبعض الأسئلة المطروحة أعلاه قد قام بها مستشرقون أجانب ومؤرخون عرب محدثون. وكنت أتصور أن كتابي ينتمي إلى هذا النوع الأخير وأن يناقش في هذا السياق.

وبالتالي نويت التركيز على ما كان قد بدا لي نقاطاً أساسية في منهج هذه الدراسات الأخيرة. هكذا أدخلت في النقاش اشكالية التكوين الاجتماعي وإشكالية نظم الدولة والحكم وإشكالية «التجارة» - أو بالأدق إشكالية تتجيرْ الفائض - (وكذلك علاقة التجار بالحكم) وإشكالية مضمون الايديولوجيا والتفسيرات الدينية إلخ.

كون أنني أعطيت أهمية خاصة لإشكالية التجارة في فهم بعض نواحي ازدهار الحضارة ثم انحطاطها يرجع إلى أنني وجدت قلة تقدير لهذا العامل عند الكثيرين. بل رفض مسبق لعمل حساب له بحجة أن «التجارة لا تخلق القيمة بل تنقلها فقط»، الأمر الذي لم أناقشه من حيث صحة المبدأ. إلّا أن التجارة وتتجيرْ الفائض يغيران أشياء كثيرة في المجتمع. كذلك لم أتجاهل أن التجارة العربية كانت جزئياً تجارة مصدرها الفائض المحلي، وجزئياً تجارة عبور تربط ببعضها مناطق نائية خارج العالم العربي. أشير فقط في هذا الصدد إلى أن تجارة العبور قادرة على أن تجمع فائضاً منتجوه هم خارج المنطقة لصالح تجار هم منتمون إليها. أشير فقط إلى أن تتجيرْ الفائض يسمح اتخاذه أشكالاً منوعة وترفية يصعب إنجازها إذا كان الفائض قد ظل عينياً. وبالتالي يكون سبباً في الكثير من الفرق بين المجتمع الأتاوي المزدهر والمجتمع الأتاوي المنحط. أشير أيضاً إلى أن تتجير الفائض يفتح باب احتمال تركيزه وإعادة توزيعه من خلال الدولة والسوق، الأمر الذي يصعب أن يكون في فرضية انعدامه. وبالتالي يخلق بعض شروط التوحيد المجتمعي في أمة واعية بوحدتها، بينما يصعب أن تتوافر هذه الشروط في انعدامه.

حقيقة أن نقاش هذه الإشكاليات يثير بالضرورة تساؤلات ذات طابع نظري وهي أساساً: لماذا لم يؤد هذا الازدهار التجاري إلى تحول كيفي رأسمالي؟ ما كانت علاقة الطبقة التجارية مع نظم الحكم؟ لماذا أتى الانحطاط يلي الازدهار؟ هل ترجع

أسباب الانحطاط إلى ظروف خارجية فقط، مثل التغلغل التركي ثم الفتح العثماني واحتكار التجارة البعيدة المدى على أيدي الأوروبيين ابتداءً من القرن السابع عشر؟ انني ناقشت بعض الأطروحات المقدمة في هذه الشؤون ولم أجد صدى لهذا النقاش في نقد بو علي. ومن هنا استطيع القول بأن بعض ملاحظاته التي يعتبرها هو نقداً موجهاً لي هي في واقع أمرها متفقة مع أقوالي! على سبيل المثال أشار بو علي إلى خضوع التجار لأصحاب الحكم السياسي. هذا صحيح. بل أقول إن الاعتراف بهذا الواقع يقع في صميم قلب أطروحتي، إذ اعتبرت هذا العنصر ـ أي الخضوع للحكام في مقابل الاستقلال عنهم ـ عنصراً جوهرياً في التمييز بين النظام الأتاوي المتقدم والشكل الإقطاعي غير المكتمل له. وقد أثار الدكتور فوزي منصور الملاحظة نفسها دون أن يرى فيها تناقضاً مع جوهر أطروحتي.

هذا هو السياق الذي وضعت فيه إشكالية «القومية» هنا أيضاً هاج بو علي واتهمني بإسقاط تعسفي لمفهوم حديث على ماضٍ لم يعرفه. وذهب إلى أن الانتماء الوحيد الذي عرفته الشعوب العربية قبل العهد الحديث هو الانتماء الديني إلى الأمة الإسلامية.

فليُسمح لي التساؤل في هذا الشأن. أليس هذا القول هو بدوره إسقاط تعسفي لظروف الانحطاط على ماضٍ سابق له؟ فكل ما قدمته هنا من فرضية (واركز على هذه الصفة) هو أن تركيز الفائض في ظروف سابقة على الرأسمالية ـ إذا سمحت الظروف به من خلال ممارسات الدولة وتتجير الفائض ـ كان لا بد أن يكون له تأثير على مستوى الوعي الاجتماعي، أي مضمون «الانتماء» وأتيت هنا بأمثلة: ألم يكن تركيز الفائض في مصر القديمة (من خلال نشاط الدولة ودون تتجير الفائض بشكل متقدم) قد خلق نوعاً من الوعي «الوطني» (لا أجد كلمة أخرى لتسمية هذه الظاهرة)؟ ألم يكن ذلك كذلك في الصين؟ ألا يوحي الاعتراف بهذا الأمر أن الانتماءالوطني (ومفهوم القومية) ليس بالضرورة ودائماً وفي كل مكان ناتجاً حديثاً فقط؟ وقد ذهبت هنا إلى أن اقتران ظهور القومية واتمام الثورة الرأسمالية إنما هو في واقع الأمر حقيقي بالنسبة إلى أوروبا لأن النظام السابق على الرأسمالية هنا لم يكن أتاوياً مكتملاً بل اتسم بسمة تفتت الفائض الإقطاعي. واستخلصت من هذه الملاحظة أن النظرية

التي تدعي أن مفهوم الوطن هو مفهوم قاصر على عصر الرأسمالية الحديثة فقط إنما هي نظرية أوروبية التمركز، تقوم على تعميم حقيقة أوروبية على شعوب أخرى عرفت تطوراً تاريخياً مختلفاً.

وكان تساؤلي هنا هو الآتي: ألم يكن هناك تركيز للفائض في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ناتج عن عاملين هما تمركز الحكم وتتجير الفائض؟ ألم يؤد ذلك إلى وعي بالانتماء «القومي» على مستوى الطبقة العليا؟ لم أقصد أن هذا الانتماء كان مماثلاً للانتماء الوطني المعاصر القائم على السوق الرأسمالية المتقدمة والممارسات السياسية الديمقراطية والثقافية العلمانية للغرب المعاصر. فتركيز الفائض في المجتمع السابق على الرأسمالية هو تركيز فائض أتاوي لا ربح رأسمالي. ويسير النظام الأتاوي مع إيديولوجيا ميتافيزيقية دينية ولا تلائمه إيديولوجيا وطنية ـ اقتصادوية على غرار ما هي عليه في الرأسمالية. وبالتالي لا معنى في تعارض الطابع «الإسلامي» للانتماء القديم الذي نحن بصدده هنا بطابعه «القومي العربي» المحتمل تواجده. أضيف ـ لتفادي إثارة ملاحظات هامشية في غير محلها ـ انني لم أنكر أن هذه القومية العربية لم تعرف حدوداً واضحة. فأشرت إلى الشعوبية (الفارسية بصفة خاصة) وإلى تواجد أقليات دينية (مسيحية في المشرق، يهودية في المغرب) وأقليات لغوية، واعتبرت هذه الظواهر إشارات إلى حدود الوعي القومي العربي الإسلامي القديم.

كانت فرضيتي هي أن الانحطاط اللاحق قد صحبه تفكك آليات تركيز الفائض، وهي تلك الظاهرة التي اسميتها التكور الإقطاعي المشار إليه أعلاه. فالتساؤل هنا هو: ألم يغلب الطابع الديني للانتماء على جميع العناصر الأخرى المكوّنة له بالتحديد نتيجة هذا الانحطاط؟ وفي هذه الظروف لأصبح قول بو علي في حقيقته إسقاطاً لواقع عصر الانحطاط على ماضٍ سابق له.

٥ ـ بعض سمات أيديولوجيا الحضارة العربية الإسلامية

هنا يبلغ سوء التفاهم مع الناقد ذروته. فقد أشرت في كتابي عن الأمة العربية إلى أن الفلاحين ـ في مواجهة طغيان السلطة ـ كثيراً ما التجأوا إلى الهروب إلى مناطق يسهل الدفاع عنها (وبالتالي خاصة إلى مناطق جبلية) كما انهم تمسكوا بميزات ثقافية جعلت منهم «أقليات» (في نظر السلطة) سواء أكانت لغوية (مثل البربر في المغرب) أم

دينية غير إسلامية (مثل الموارنة في لبنان) أم دينية إسلامية (مثل الشيعة في أماكن مختلفة).

هذا هو كل ما قلته في هذا الموضوع. من أين إذن يستنتج بو علي انني انحاز للسنّة ضد الشيعة؟ وأنكر مساهمة الشيعة في إنضاج الحضارة الإسلامية... إلخ. هذا الاتهام خطير ولا أساس له على الاطلاق. بل هو قائم تماماً على عكس ما كتبته في موضوع سمات الحضارة العربية الإسلامية ومغزى النضالات الإيديولوجية المميزة لها.

لقد أوضح مصطفى كامل الشيني ـ في دراسته القيمة عن التصوف والتشيع ـ أن فهم الإسلام قد طرأ عليه منذ البدء انقسام بين نظريتين أولاهما نظرة من رأوا فيه أسلوباً جمعياً وفردياً للتحرر من كافة أشكال الظلم وثانيهما نظرة من أخذوه راية لإقامة نظامٍ اجتماعي وسلطة. أوضح أيضاً المؤلف المذكور أن هذا الانقسام يفوق في مغزاه النزاع حول الخلافة ومن يتولاها. كما أوضح أن الانقسام شق شقاً في صفوف كل من السنة والشيعة. فالآخذون بالنظرة الأولى ركزوا على المضمون الأخلاقي للعقيدة ونادوا باسمها إلى العدالة والمساواة وبالتالي ألهموا كثيراً من الحركات الاجتماعة الشعبية والانتفاضات ضد طغيان السلطة. كما أنهم لجأوا إلى التقشف والزهد ومختلف طرق التوصل الفردي إلى الصفاء والسعادة وإدراك الحقيقية. وكان ذلك في كثير من الأحيان في اعقاب هزيمة محاولات للتحرر الجماعي. ومن المعروف أن الشيعة كمذهب قد لعبت دوراً فعّالاً في كثير ـ إن لم يكن معظم ـ من الحركات الشعبية المذكورة. إلّا أن الحكام نجحوا أيضاً في بعض الأحوال في الاستيلاء على هذه الحركات وتحويلها إلى عمليات إقامة دولة باسمها في صالحهم هم الحكام، إقامة دولة لم تختلف كثيراً عن الأمثلة الأخرى للدولة.

وفي تحليلي لهذه الحركات أضفت الآتي: إن المجتمع العربي الإسلامي اتسم بسمة صراع الطبقات من جهة وصراعات في داخل الطبقة الحاكمة من الجهة الأخرى. شأنه في ذلك شأن غيره من المجتمعات الأتاوية. وبالتالي قلت إن هيمنة الايديولوجيا الملائمة للنظام الأتاوي لم تمنع اختلاف الآراء في داخل الإطار الذي رسمته الميتافيزيقيا، حسب المصلحة الطبقية. فالشعب المضطهد والمستغل (بفتح

الغين) فهم إسلامه فهما يتفق مع النظرة الأولى المذكورة، أي فهما ثوريا. بينما الحكام فهموا الدين فهماً محافظاً باسم «الواقعية» و«رفض الطوباوية». فكانت الدولة التي أقاموها لا تختلف في الجوهر ـ في الأمور الدنياوية ـ عن الدولة التي سبقتها في المنطقة. لعل هذا التكيف للظروف كان شرطاً تاريخياً لدخول هذه الشعوب في الإسلام.

ثم أوضحت أوجه الشبه الشديد بين هذا الصراع الايديولوجي في صفوف الإسلام وبين صراعات مماثلة تماماً ملأت تاريخ أوروبا المسيحية والصين إلخ. أي رأيت أن هذا النوع من الصراع وأساليبه لم تمثل على الإطلاق «خصوصية» إسلامية بل هي تعبير ملموس عن قوانين عامة تحكم البشر في جميع المجتمعات الاتاوية. إلّا أن أوروبا خرجت من هذا الإطار منذ أن انتقلت إلى الرأسمالية. بينما لا يزال الصراع الايديولوجي عندنا ينطبع إلى حد ما بطابع الذهنية الميتافيزيقية.

أرجو أن تُناقش هذه الأطروحة لا استنتاجات عفوائية لا تمت لها بصلة. خاصة أن الجو السائد في وطننا قد عاد بنا إلى ذهنية القرون الوسطى، فزاد ابتعاد أساليب النقاش عن المنهج العلمي، وتكرست العودة إلى أوهام التوصل إلى حل مثالي يقال عنه إنه «أصيل» بينما لا يعدو كونه ميتافيزيقيا. فالدعوة بالعودة إلى الأصول ترسي في دعوة بالعودة إلى عهد الانحطاط. فهو العهد القريب الذي لا تزال آثاره حية في الأذهان. الأمر الذي أدى فعلاً إلى مزيد من الانقسام الطائفي وإلى اختفاء الوعي القومي. إن هذا «الانتحار الجماعي» يساعد العدو الاستعماري والصهيوني على إنجاز خطته المعروفة التي ترمي إلى تفتت الوطن بين دويلات طائفية.

إن هدفنا في النقاش هو عكس ذلك على طول الخط. وما نحتاج إليه في هذا الشأن إنما هو الجرأة العلمية في التفكير لا تكرار الأطروحات الشائعة في السوق سواء أكانت أطروحات الدعوة إلى العودة للأصول أم أطروحات الماركسية المبتذلة.

الفصل السادس

الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية الاسلامية

١ ـ الاجتهاد والإبداع مفهومان لهما سمتان دقيقتان مختلفتان في قاموس اللغة الفلسفية والعربية. فالاجتهاد يخص مجال الشريعة، وبالتالي هو ـ كما هو معروف ـ أحد مصادرها في النص (القرآن الكريم) والسنة. وفي هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على حد تأويل النص من أجل تكييفه لظروف المجتمع الممكنة. علماً بأن المفكرين الإسلاميين مارسوا فعلاً هذا النوع الشجاع للاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية. فأنتجوا في سياقه المذاهب التي يتقاسم المسلمون بينها إلى يومنا هذا. إلا أن باب الاجتهاد قد أقفل فيما بعد، حتى تجمد الفكر في مدارس المذاهب المذكورة وضاق هامش التفسير الحر للشريعة، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها.

أما الإبداع فهو يخص جميع مجالات المعرفة الأخرى ـ أي تلك المجالات التي لا تحكمها الشريعة، بمعنى آخر يخص الإبداع مجالات دراسة ظواهر الطبيعة والتعامل معها، فيحكم علوم الطبيعة دون التقيد بالنصوص الدينية. هذا من حيث المبدأ على الأقل. ويعتبر الفكر الإسلامي التقليدي الإبداع مجالاً من مجال التكامل مع الطبيعة وحراماً في مجال علوم الشريعة، إذ أن الإبداع في هذا المجال الأخير يعني التحرر من النص وبالتالي يرادف الكفر، فالكلمة «بدعة» ـ التي أدخلتها اللغة الدينية في هذا الصدد ـ تشير إلى هذا المضمون.

لعل البعض يعتقد أن الاجتهاد منهج خاص للحضارة الإسلامية وسمة مميزة لها. فالمفكرون التقليديون الذين يقولون إن الإسلام دين ودنيا يذهبون بالضرورة إلى الاستنتاج الملازم بأن العلاقات التي تحكم المجتمع تنتمي إلى دائرة الأحكام الدينية

وبالتالي بأن حرية الإبداع فيها محدودة بحدود آحكام الدين. أزعم أن هذا الرأي الشائع في المجتمعات الإسلامية ـ في الماضي والحاضر ـ هو رأى غير صحيح، بمعنى أن المجتمعات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ قد عرفت أيضاً ممارسات فكرية مماثلة للاجتهاد كما أنها أخذت بالتمييز بين مجال علاقات المجتمع المحكومة بالأحكام الدينية ومجال علوم الطبيعة الخارجة عن إطار هذه الأحكام. على سبيل المثال أزعم أن الحضارة الأوروبية المسيحية للقرون الوسطى آمنت هي الأخرى بأن المسيحية «دين ودنيا» حتى ميّزت تماماً بين مجال العلاقات التي تحكمها أحكام الدين ومجال الظواهر الطبيعية الخارجة عن إطار هذه الأحكام.

يرجع هذا القاسم المشترك بين حضارات مختلفة إلى أن جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتسم فعلاً بسمات جوهرية متماثلة، فهي مجتمعات تحكمها الشفافية في مجال حياتها المادية والاقتصادية، وتصحبها بالضرورة هيمنة ايديولوجيا ذات مضمون ميتافيزيقي، أقصد بهذا التعبير الأخير أن المحور الأساسي للايديولوجيا السائدة في هذه المجتمعات هو البحث عن «الحقيقة المطلقة» وهو بالتحديد تعريف الاهتمام الميتافيزيقي. وقد يتخذ هذا البحث شكلاً فلسفياً بحتاً غير مرتبط بعقيدة دينية مشخصة أو قد يظهر في عقيدة دينية معينة. ولا جدال في أن المجتمعات الأوروبية المسيحية من جانب والمجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر قد أخذت الدين أسلوباً للتعبير عن اهتماماتها الميتافيزيقية السائدة.

وقد ترتب على هيمنة الميتافيزيقا في مجال الايديولوجيا أن الفكر السائد في المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة، منها عجزه عن إنتاج علم للاجتماع. ذلك لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع (وبالأولى المنظور الديني له) منظور ثابت (استاتيكي) لا يعترف بالحركية والتطور المفروض موضوعياً على المجتمع. ففي هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعي حدود التقييم الأخلاقي الذي ينظر إلى التغيرات (التي قد تحدث في المجتمع) من منظور قيمي أخلاقي. بمعنى آخر يسأل عما إذا كانت هذه التغيرات تتمشى مع أحكام الدين أم أنها مخالفة لها.

وهنا يلجأ الفكر إلى منهج يستند على التمييز بين الاجتهاد والإبداع. فإذا كان الحكم الذي يتوصل إليه المفكر المجتهد مفاده هو أن التغييرات المعنية لا تخالف

الدين، أصبح من الممكن تبريرها من خلال تأويل يعتمد على منهج الاجتهاد. أما التطورات التي لا تنال رحمة الاجتهاد هي ـ في رأي مفكري هذه العضور ـ بدعة وكفر مطلق، ولا يتساءل هذا الفكر عن الأسباب الموضوعية (أي حركية المجتمع) التي أدت إلى هذه «البدعة» المزعومة. أما علم الاجتماع فقد نشأ عندما طرح هذا النوع الجديد من التساؤل.

ألا يرى قارىء هذه السطور أن مفكري السلفية المعاصرة في الوطن العربي لا يخرجون عن إطار الحكم القيمي هذا؟ اعتقد أنني أوضحت ذلك في كتابات سابقة (أزمة المجتمع العربي، ما بعد الرأسمالية، الأمة العربية) وقدمت في هذا الشأن ـ أمثلة عديدة عن استقرار سيادة المنهج السابق على العلم في فكر السلفية المعاصرة. على سبيل المثال ذكرت أن السلفيين يتفقون في الحكم على أن الخلاقة الأموية ثم العباسية أقيمت على أساس «الخيانة الكبرى» (حسب تعبيرهم)، أي الخروج عن مبادىء الإسلام الصحيحة، دون التساؤل عما إذا كانت هذه المبادرة مفروضة على المجتمع من قوى موضوعية. وعلى عكس هذا الحكم القيمي الأخلاقي اللاتاريخي زعمت أن إقامة الخلافة بالشكل الذي تمت به وكل ما حدث من تطورات لازمت هذه الإقامة كانت ضرورة تاريخية. بل كانت شرط نجاح الإسلام في الانتشار في المنطقة التي فتحها العرب.

هذا، ولعل البعض سوف يجدون حكمي عن عدم تواجد علم الاجتماع في العصور القديمة حكماً تعسفياً مبالغاً فيه. ألم تكن محاولات ابن خلدون لفهم أسباب ازدهار وإنحطاط السلالات والدول محاولات ذات طابع علمي في جوهر منهجنا؟ بلى... على أنني أزعم أن هذه المحاولات القديمة هي ذات طابع جنيني فقط فتمثل الاستثناء الذي يتصدى لروح الايديولوجيا السائدة التي هيمنت عليها الميتافيزيقيا. ولذلك لا أستغرب من أن المفكرين السلفيين إما تجاهلوا هذه الكتابات فلم يدركوا أهميتها أو أنهم أدانوها وعيبوها بأنها بدعة وكفر. وقد أشرت في كتاباتي المذكورة أعلاه إلى أن سيد قطب مثلاً ـ رائد السلفية الحديثة ـ حكم على ابن خلدون بهذا الحكم بالتحديد!

تمثل لحظة النهضة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر النقلة الكيفية

التي أدت إلى التخلص من هيمنة الميتافيزيقيا، وتجاوز حدودها. أعلنت النهضة أولوية الاهتمام بالحقائق النسبية والجزئية على الاهتمام بالحقيقة المطلقة، وهذه الثورة في الفكر هي التي أنهت هيمنة الميتافيزيقيا سواء أكانت في تعبيرها الديني أم في شكل فلسفي غير مرتبط بالعقيدة المقدسة. ونحن الآن على علم يقين بأن هذه الثورة في الفكر قد صحبت ثورة أخرى تمت في مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وهي تلك الثورة التي تمظهرت في ظهور الرأسمالية كنظام اجتماعي وثقافي سائد. فبلغت الثورة في مجال قوى الإنتاج درجة التغير الكيفي الذي فتح تطوراً أدى إلى إنهاء هيمنة الزراعة على حياة الإنسانية المادية. فخلقت شروط إقامة الحضارة المصرية التي تتسم بأن أقلية من الفلاحين أصبحوا قادرين على تغذية أغلبية يمارسون في المدن أنشطة أخرى. وكذلك نعلم اليوم أن هذه النقلة الكيفية في تقدم قوى الإنتاج قد صحبتها ثورة شاملة في علاقات الإنتاج. بمعنى أن مختلف العناصر المكوّنة للرأسمالية (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، العمل الأجير، تعميم التبادل السلعي... إلخ) والتي كانت قد ظهرت متناثرة منذ عصور أحياناً بعيدة في أوروبا وخاصة في حضارات أخرى ـ ومنها منطقتنا العربية الإسلامية ـ قد تضافرت حتى صارت نمط إنتاج جديد، هو النمط الرأسمالي الذي أخذ يسود على جميع أوجه النشاط الاجتماعي.

لم تلغ الثورة الفكرية والثقافية للنهضة التمييز بين الاجتهاد والإبداع، بل لم تلغ استمرار نشاط الاجتهاد بالمعنى الذي حددناه. على أن هذه الثورة فتحت مجال دراسة الاجتماع بمنهج الإبداع. فألغت الثورة فعلاً العقبات التي كانت تحول دون إحداث علم الاجتماع، وفتحت باب التساؤل عن طبيعة الآليات الموضوعية التي تحدث التغيير الاجتماعي.

لا أريد أن أقول هنا أكثر من ذلك، أقصد أن هذا القول لا يعني أن علم الاجتماع الذي أنتجه الغرب منذ نهضته هو «حقيقة نهائية»، إذ لا يختلف شأن هذا العلم الجديد عن شأن العلوم الأخرى في مجالات ظواهر الطبيعة. فهو خاضع هو الآخر لقوانين البحث العلمي الذي لا يعرف العصمة عن الخطأ. بل أقول أكثر من ذلك، أزعم أن علوم الاجتماع التي ظهرت في هذه الظروف يحكمها أيضاً قانون النسبية الناتجة عن الحدود التاريخية التي تحدد طابع التساؤلات المطروحة وجوهر المنهج

المتبع. . . إلخ. بحث أنه لا يمكن الفصل بين حصيلة تقدم علم الاجتماع هذا وبين المضمون الايديولوجي الذي ينقله هذا العلم. لذلك أزعم أن وضع علوم الاجتماع يختلف عن وضع علوم الطبيعة. بالتالي لا أقبل المنظور السائد الذي يدعي أن المنهج العلمي «واحد»، وبالتالي أن إقامة نظريات اجتماعية خالية من مضمون إيديولوجي ممكنة، كما هو الأمر عليه في مجال علوم الطبيعة، لن أعود إلى هذا الموضوع الذي تناولت معالجته في أماكن أخرى. أذكر فقط في هذا الشأن أن فهمي لجوهر الماركسية هو أنها أثبتت ذلك وأوضحت المضمون الايديولوجي الذي يحكم علم الاجتماع البرجوازي وأسباب هيمنة البعد الاقتصادي فيه. هذا لا يعني أن الماركسية بدورها تحررت من حكم الحدود التاريخية حتى صارت «حقيقة نهائية مطلقة»! بل حاولتَ أن أفحص هذه الحدود التاريخية وأن أبين ـ على سبيل المثال ـ استمرار المركزية الأوروبية في التيارات الماركسية الغالبة.

فكل ما أود أن أقوله هنا هو أن المبدأ الجديد الذي أعلنت عنه النهضة هو مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون تقيد مبعد، أي بمعنى آخر ألغت النهضة سيادة احترام المقدس ودعت إلى تأويل النصوص تأويلاً تاريخياً. هكذا فتحت مجال دراسة المجتمع لحكم الإبداع.

أيجد القارىء هنا تناقضاً بين هذا القول الأخير وبين قولي السابق بأن النهضة الأوروبية لم تلغ الاجتهاد؟ كلا!

لأن ذلك يرجع إلى أن العقيدة الميتافيزيقية (سواء أكانت دينية الطابع أم غير دينية شكلاً) هي عقيدة ذات بعدين اثنين، أحدهما لا تاريخي والآخر تاريخي. أقصد أن التساؤل الميتافيزيقي هو تساؤل لعله يستند إلى جوهر طابع البشر وقلقهم أمام مجاهل المستقبل، بحيث أن هذا البعد النفساني الطابع يتجاوز فعلاً مراحل تطور النظام الاجتماعي الذي يعيش الإنسان فيه، أما البعد الثاني التاريخي فهو ناتج عن أن الدين هو أيضاً ظاهرة تاريخية، أقول هنا أيضاً وليس فقط، فالدين كظاهرة تاريخية يخص شعوباً معينة في عصور معينة. ومن هذه الزاوية لا بد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية، وأزعم أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليست هي مرادفاً لإلغاء الدين. فالدين كظاهرة اجتماعية يخضع لقوانين التطور التي

يمكن كشف أسرارها من خلال البحث العلمي. ألفت هنا الأنظار إلى أن هذا البحث يختلف تماماً عن البحث اللاهوتي، فالبحث العلمي في مجال الدين كظاهرة اجتماعية لا يهتم بالثوابت العقائدية بل يهتم بالمتغيرات التي تخص دور الدين في مجتمع معين وفي عصر معين، وهنا إذن لا يتحدث الباحث عن الدين في ذاته (الإسلام أو المسيحية مثلاً) بل يتحدث عن الناس الذين يعتنقون هذا الدين (المسلمون أو المسيحيون لعصر معيّن في مكان معين).

إن التمييز بين هذين البعدين للدين يسمح بالتمييز بين الاجتهاد والإبداع في دراسة المجتمع. فلم يكف اللاهوت عن الاجتهاد من أجل إعطاء معنى للعقيدة، على أن الإبداع في دراسة المجتمع وتحديد مكانة الدين منه كظاهرة اجتماعية إنما هو الآخر قد أصبح مُحَالاً.

٢ ـ ينبغي طرح إشكالية التخلف والتقدم و«اللحاق» في هذا الإطار، الأمر الذي يستنتج منه أن التقدم و«اللحاق» يصبحان مستحيلين دون إتمام ثورة في الفكر والثقافة تنقل المجتمع من عصر هيمنة الميتافيزيقيا إلى عصر التحرر من هذه السيادة، ولا أقصد من وراء هذا القول إن الثورة في الفكر والثقافة يجب أن تسبق إنجاز الثورة في مجال علاقات الإنتاج ونظام حكم المجتمع ـ أقول فقط إن الثورة الاجتماعية دون الثورة الثقافية لن تأتي بالثمار المنتظرة منها، بل لعل الإجهاض هو مصيرها الضروري في هذه الظروف. فالثورة في الفكر والثقافة هي جزء من التغيير المطلوب من أجل تهيئة الظروف التي دونها لا يمكن إنجاز التحرر المادي.

وهناك أيضاً أبعاد عديدة لهذا الربط العنصري بين الثورتين، أو بتعبير أصح بين الجانبين لثورة واحدة. وسوف أختار هنا ـ على سبيل المثال ـ بعداً واحداً فقط هو البعد الذي يخص إشكالية الديمقراطية، فليست الديمقراطية تحديداً إلا تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت، أي إعطاء مسؤولية القرار دون تقيد مسبق للشعب؟ بهذا المعنى تفترض الديمقراطية إلغاء جميع المطلقات وإحلال محلها مطلق وحيد هو حرية الفكر في جميع الميادين، وبالتالي تفترض الديمقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه، تفترض فصل شؤون الدين كعقيدة فردية عن شؤون المجتمع، تفترض إلغاء الدين كنظام حكم ـ ولو نظام ذو طابع أخلاقي قيمي فقط ـ وإقامة بديل ذي طابع

اجتماعي بحت تحدده الظروف التاريخية.

ومن المؤسف أن الكثيرين لا يدركون تماماً ماهية العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر. ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون العلمانية مرادفاً لمعاداة الدين. أزعم أن هذا الخلط لا أساس له، بل أزعم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له. وبالتالي فإن العلمانية من شأنها أن تقوي بُعد القناعة الفردية الحرة من العقيدة، وذلك من خلال فك الربط بين الدين والسلطة، وهو ربط يكبل العقيدة بأوضاع الدين كظاهرة اجتماعية ذات طابع تاريخي، وفي هذا الإطار يبدو لي أن العلمانية ليست سمة خاصة بالمجتمعات «المسيحية»، كما يرى السلفيون، فالمجتمع المسيحي الأوروبي للقرون الوسطى هو الآخر لم يعرف مفهوم العلمانية، بل كان يقوم على مبدأ وحدة الدين والدنيا على غرار ما هو عليه في المجتمعات الإسلامية الآن. إن هذه الوحدة تعطي للدين طابعاً اجتماعياً غالباً على حساب الاقتناع الحر بالعقيدة، وهو سمة مشتركة لجميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية.

يترتب على التركيز على وحدة الدين والدنيا في جميع الأحوال فهم متخلف للدين نفسه، بينما العلمانية ـ أي فصل الدين عن الدنيا ـ هي شرط ضروري لفهم رفيع للعقيدة.

نرى من هنا أن الديمقراطية بهذا المعنى ظاهرة حديثة، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يسميها البعض بالديمقراطية، عن خطأ. فالشورى مثلاً في المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديمقراطية. فلا تختلف الشورى هذه عن ممارسات أخرى متماثلة تماماً تواجدت في مجتمعات أخرى سابقة على الرأسمالية، إذ أن الشورى مقيدة مسبقاً، وليست هذه القيود المسبقة ذات طبيعة نسبية، أي العملية التي يتسم بها أي شكل من الديمقراطية مهما كان، إذ أن الديمقراطية هي الأخرى ليست «مطلقة» بل دائماً نسبية، أقصد هنا أن الشورى عرفت حدوداً عديدة تتعلق بصفات الذين لهم الحق في الجلوس في مجالس الشورى، ومن هم المستبعدون عنه، وما هي قوة قرارات هذه المجالس... إلخ.

هذه الملاحظات عن نسبية ممارسات الشورى لا تأتي من أجل تحديد ماهية هذه

الظاهرة، فالشورى مقيدة أصلاً بأحكام الأيديولوجيا الميتافيزيقية السائدة، فهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد الإبداع المجتمعي، وهو المبدأ الذي لا تتواجد ديمقراطية دونه.

٣ ـ ترتيباً على ما سبق أذهب إلى أن فكر السلفية المعاصرة يرفض بالتحديد فكرة الإبداع في مجال شؤون المجتمع، و ـ في أحسن الظروف ـ يكتفي بالدعوة إلى إنعاش روح الاجتهاد في هذا المجال.

أعلم تماماً أن حركة السلفية المعاصرة ليست متجانسة، إلا أننا لسنا هنا بصدد نقاش مختلف التيارات التي تكون الحركة السلفية الجديدة، خاصة وأن جميع هذه التيارات تتفق على النقطة الجوهرية فيما يخص موضوعنا وهي أن التراث الإسلامي يقدم لنا الحلول الصحيحة من أجل مواجهة تحديات العصر. على سبيل المثال يرى هؤلاء الذين يدافعون عن السلفية أن الشورى هي الشكل المطلوب لنظام ديمقراطي. فيؤكدون بهذه المناسبة أن النظام الإسلامي للعصور القديمة قد عرف تعدد الآراء، وفعلاً تعددت الآراء ـ بل تناقضت في بعض الأحيان ـ في المجتمع العربي الإسلامي القديم، ولكن ذلك لسبب بسيط وهو أن المصالح الاجتماعية كانت متعددة بل ومتناقضة.

على أن الحجة المطروحة بهذا الشكل منقوضة في الأساس، فالتعدد في الآراء هذا قد دار في فلك هيمنت عليه الميتافيزيقيا. وبالتالي اتخذ اختلاف الآراء أشكالاً مذهبية لم تخرج بعد عن نطاق الفكر الغائب، واستخدمت المدارس المذهبية، التي تعارضت في هذا الإطار، أسلوب الاجتهاد دون أن تجرؤ على الانتقال إلى الإبداع في شؤون المجتمع.

وعلى هذا الأساس لا بد أن تؤدي العودة إلى استخدام مثل هذا الأسلوب إلى إنعاش اصطناعي لخلافات مذهبية لا تمت بصلة لمشاكل العصر. كأن تؤدي إلى تعارض بين السنّة والشيعة مثلاً. . . إلخ، وتؤكد التطورات التي تحدث حالياً في صفوف الحركة السلفية حقيقة أن هذا الخطر لا مفر منه طالما دار النقاش في إطار التراث المزعوم.

أضيف إلى هذه الملاحظة أن التيارات الغالبة في الحركة السلفية المعاصرة لا تذهب إلى الدعوة لفتح باب الاجتهاد. فلعل التيار الغالب لا يعدو كونه تياراً محافظاً تقليدياً لا يتجاوز فكر تكريس الممارسات الطقوسية، بحيث أنه يمثل عودة عصور الانحطاط ـ بعد أن أقفل باب الاجتهاد ـ أكثر منه عودة إلى العصور السابقة على هذا الانحطاط!.

وفي هذه الظروف، ليست حركة السلفية بمختلف أجنحتها إلا أحد أعراض هذه الأزمة، ليست حلاً لها فهي تهرب من المسؤولية في مواجهة التحدي مواجهة صحيحة. أما الأسباب التي تفسر نجاحها الراهن الظاهر فهي بكل بساطة ناتجة عن فشل المشروع الآخر الذي شغل تاريخ القرن ونصف القرن الماضيين. أقصد هذا المشروع البرجوازي الوطني الذي اتخذ أشكالاً متتالية والذي روى أوهام إمكان «تقليد» الغرب من خلال الاندماج في المنظومة الرأسمالية العالمية دون إدراك لأن القانون الذي يحكم التوسع الرأسمالي هو قانون الاستقطاب الذي يحول دون اللحاق. ونظراً لأن بديلاً آخر لم يطرح بعد، وأن هذا المشروع قد فشل بطبيعة الأمر، فإن المجتمع وجد نفسه في موضع قلق مطلق. فالعودة إلى حكم ديني تقليدي قد ظهرت على أنها «حل» وإن كان هذا الحل الوهمي لن يلغي هذا القلق.

علينا الآن أن نكيف أحكامنا حول الطابع المطلق ظاهرياً للتعارض بين الاجتهاد والإبداع كما سبق طرحه، وذلك من جانبين. أقصد أن الاجتهاد في بعض الظروف يمكنه أن يحتوي على عنصر ذي طابع قريب من طابع الإبداع، أو أن يكون وسيلة للانتقال إلى الإبداع. ومن الجانب الآخر فالاجتهاد (في علوم الاجتماع طبعاً) لا يزال يمارس محل الإبداع في ظروف عديدة. بل أحياناً باسمه! بحيث أن التعارض بين المنهجين هو تعارض نسبي وليس مطلقاً.

ولنتناول أول هذين الوجهين للمشكلة.

لنرجع إذن إلى تاريخ النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي القديم. لقد تمظهرت هذه النزاعات في تعدد مذهبي فأنتجت مختلف القوى الاجتماعية تلك المذاهب التي جاوبت مصالحها. فبعضها مذاهب خدمت ديمومة حكم الطبقات الحاكمة من خلال تأويل محافظ أو إصلاحي معتدل لأحكام الشريعة،

وبعضها مذاهب إصلاحية جذرية ـ بلغت درجة الثورية في بعض الأحيان ـ جاءت إجابة على مطالب الجماهير المقهورة. وفي هذه الظروف الأخيرة كانت الاقتراحات المقدمة من خلال هذه المذاهب الثورية من شأنها أن تفتح فعلاً تطوراً اجتماعياً كان قد أدى إلى قطيعة حقيقية في فرضية إنجازها. وذلك سواء أكان في مجال توزيع الملكية أو في مجال الأحوال الشخصية (وينتمي إلى هذا المجال كل من عناصر العبيد ونظام الوراثة وأحكام الزواج ووضع النساء. . . إلخ).

ولم ينحصر الاختلاف في الرأي على محاولات تنظيم شؤون الاجتماع، بل ثمة أيضاً النظرة الفلسفية إلى الكون، فتقدم البعض بتأويل حرفي للنصوص واعتمدوا نظرية أسبقية الخالق على الكون المادي بينما ذهب البعض الآخر إلى نظرية أزلية المادة لتلازم أزلية الإله. وتم ذلك في الحالتين من خلال ممارسة منهج الاجتهاد في إطار النصوص نفسها:

هنا علينا أن نتساءل عما إذا كان منهج الاجتهاد في ذاته قد مثل مانعاً حقيقياً لا يسمح ـ من حيث المبدأ ـ بالتوصل إلى النتائج التي يمكن التوصل إليها من خلال هجر النص ـ بل والخروج السافر منه إن لزم الأمر.

إن الإجابة على هذا السؤال تدعو إلى شيء من التكيف. وذلك سواء أكان التساؤل مطروحاً في مجال الجانب الاجتماعي للاقتراحات المقدمة أم في مجال الجانب الفلسفي للفكر.

ففي مجال المشروع الاجتماعي المقدم من المذاهب الثورية ـ ومهما كانت درجة تقدميتها من حيث المضمون ـ لجأت جميع المذاهب إلى حجج تقع على أرضية الأخلاق وليس على أرضية الحاجة الموضوعية الناتجة عن حركية المجتمع. فمن حيث المنهج لم تخرج هذه الاقتراحات عن إطار الاجتهاد، بعيداً عن روح الإبداع العلمي في مجال شؤون الاجتماع.

أعتقد أن هذه الحدود في المنهج هي انعكاس لعدم نضوج المجتمع بالدرجة التي تسمح له بالانتقال إلى مرحلة أعلى. فالمذاهب الثورية المعنية مجرد تعبير عن ديمومة ميول المقهورين إلى عدالة اجتماعية دون أن تكون قادرة على طرح النمط البديل

للعلاقات الاجتماعية المتمشي مع الاحتياجات الموضوعية لإنماء قوى الإنتاج، وبالتالي كانت هذه الحركة «الشيوعية البدائية» (المعتمدة على الدين) محكوماً عليها بالفشل، وفشلت فعلاً فصارت المبادىء التي أقيمت على أساسها بعض الدول للقرون الوسطى الإسلامية خالية من مضمونها الأصلي، بحيث أن نظم هذه الدول أصبحت في نهاية المطاف متماثلة تماماً مع النظم التي ثارت ضدها. استنتج أيضاً من ذلك أن الدعوات المشابهة التي أخذت تروج في عهدنا لا يمكنها أن تلقى مصيراً مختلفاً ـ للأسباب نفسها.

على أن خطورة النتائج التي توصلت إليها بعض المذاهب الثورية في مجال إصلاح العلاقات الاجتماعية دون الخروج عن منهج الاجتهاد قد مثلت فعلاً خطراً على نظام الحكم الطبقي السائد عندئذ. وذلك لم يسمح باستمرار النزاع المذهبي المعتمد على الاجتهاد. فذهبت الطبقات الحاكمة إلى «قفل باب الاجتهاد» ـ كما يقال ـ منذ فترة مبكرة، أي بعد بضعة قرون فقط من ازدهار الحضارة الإسلامية. ولم يفتح بعد هذا الباب إلى الآن.

لا يختلف الأمر في مجال الفكر الفلسفي إلا بقدر نسبي، فهنا أيضاً سمح الاجتهاد بالتوصل إلى استنتاجات لا تبعد كثيراً في المضمون عن النتائج التي توصل إليها آخرون بالإبداع المتحرر من قيود النص.

حقيقة لا يختلف عملياً القول بأزلية الكون الملازمة لأزلية الخالق عن قول المادية الفلسفية التي تنحصر بتأكيد أزلية الكون، إلا أن الإضافة بتأكيد أزلية الإله لتصاحب أزلية الكون تثبت أن الفلسفة المعنية ظلت تدور في فلك الميتافيزيقيا، أقصد أن هذه الفلسفة ظلت تهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة. فلم تحقق بعد القفزة إلى هجر هذا الاهتمام للاكتفاء بالحقائق النسبية التي ينتجها تقدم العلوم. ومن هذه الزاوية أيضاً لم تتحرر الفلسفة العربية الإسلامية ـ شأنها في ذلك شأن الفلسفات الأخرى للتصور السابقة على الرأسمالية ـ من مبدأ الاجتهاد لتقوم بالاعتراف الصريح بالإبداع الفلسفي.

نستنتج من ذلك أن القيود الممثلة في مبدأ الالتزام بالاجتهاد ـ أي البقاء في الحدود التي يسمح بها تأويل النص ـ كانت تقوم فعلاً عائقاً في إنتاج علم اجتماعي

وفكر حر بالمعنى الكامل، إلا أن هناك استثناءً جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون في أمور المجتمع والتاريخ.

لقد أوضح مهدي عامل أهمية القطيعة التي تمثلها نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع (الذي كان ابن خلدون يسميه «العمران») والتاريخ، فلم تعد كل الكتابات التاريخية قبل ابن خلدون شيئاً من اثنين. فإما أن تكون مجرد «سرد للأخبار أو ظاهر الأحداث التي تتتابع بلا رابط ومبدأ يفسرها» (وفي هذه الحالة يكون المؤرخ «راوياً ينقل الأخبار فقط») وإما أن يقوم التاريخ على أرضية «الفقه والحكمة الدينية» فينظر المؤرخ في «الحوادث بعين دينية ترى التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلقه وترد الأسباب إلى خالقها»، فيصبح التاريخ «فرعاً من فلسفة غيبية».

ثم يكتب مهدي عامل بشأن منهج ابن خلدون: «إن التاريخ عند ابن خلدون ليس مرادفاً للأخبار لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حديثاً... بل مجموعة علاقات تولد ـ في تحركها ـ الأحداث». وأضاف عامل: «ولا يرجع ابن خلدون (التاريخ) إلى مبادىء فلسفية قبلية يسقطها على هذا التاريخ من الخارج»، «فنظر (ابن خلدون) في موضوع التاريخ لذاته»، وليس «لثمراته أو لحكمة أو درس أخلاقي». هكذا «نظر في الواقع لذاته وبمقتضى القوانين الداخلية التي تحركه». ثم أردف مهدي عامل فقال: «لئن نظر (ابن خلدون) في الدين ففي ضوء القوانين العمرانية كظاهرة عمرانية «علماً بأن هذه القوانين موضوعة لا علاقة لها تماماً بأحكام الشريعة أو مبادىء الفقه أو الأخلاق أو الحكمة».

هذا هو الجانب الإيجابي العظيم في المشروع الخلدوني، الذي فتح فعلاً عهداً جديداً إذ رفع بشأنه الفكر الاجتماعي حتى أكسبه سمة العلم. ولما كان البحث عن القوانين الداخلية التي تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين (في نظر ابن خلدون نفسه) فإن الحرية المطلقة ـ أي دون الالتزام بنصوص مهما كانت ـ هو المبدأ الذي يحكم علم الاجتماع القائم بالتالي على مبدأ الإبداع شأنه في ذلك شأن علوم الطبيعة.

على أن البناء النظري الخلدوني يقوم بدوره على مفهوم العصبية التي صارت المحور الأساسي في التفسير الخلدوني لتطور دول العرب والبربر في المغرب، وهنا أيضاً أشارك تماماً تعليقات مهدي عامل في هذا الصدد، وهي تتلخص في النقاط الآتية:

أولاً: لعل العصبية كانت فعلاً سمة محورية في سلوك أهل المغرب في القرون المدروسة في تاريخ ابن خلدون، وذلك على مستوى كل من النخبة الحاكمة والجماهير الواسعة. إلا أن تواجد هذه السمة يدعو بدوره إلى التساؤل في الأسباب التي تعلله. وقد ظل ابن خلدون صامتاً في هذا الموضوع، نتيجة «غياب مفهوم الاقتصاد في البناء الخلدوني حسب تحليل مهدي عامل. هذا بالإضافة إلى أن العصبية سمة لم تتواجد في مجتمعات أخرى تزامنت وعصور تاريخ المغرب التي درسها ابن خلدون، أو سبقتها، كما أننا نعلم الآن أن العصبية لا تحكم المجتمع الرأسمالي الحديث، بل لا مكان لها فيه. الأمر الذي يؤدي إلى استنتاج خطير وهو أن العصبية ليست ظاهرة ذات مغزى عالمي عمومي، وبالتالي لا يمكن أن تكون مبدأً محورياً في تفسير التطور التاريخي العام.

ثانياً: كان لا بد من انتظار الرأسمالية لكي تتجمع الشروط الموضوعية اللازمة لكشف دور الاقتصاد في التطور التاريخي وربط الجانب الاقتصادي للحياة الاجتماعية بالجوانب الأخرى لها مثل حركية النظم السياسية ومضمون التعبيرات الإيديولوجية.. إلخ. وبالطبع لم يكن ابن خلدون قادراً على تقديم نظرية على هذا المستوى من الإدراك الذي توصلت إليه المادية التاريخية بعد قرون. ويمنع هذا تماماً اعتبار نظرية ابن خلدون بديلاً عن المادية التاريخية، كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين السلفيين المعاصرين الذين يفضلون الفكر الخلدوني على أساس طبقات المتتبعين لتراثنا العربي الإسلامي «والزعم بأنه قد تمشى بالتالي مع خصوصياتنا الحضرية». فهذا الموقف يحول دون اعتبار هذا التراث جزءاً من تراث الإنسانية بكليتها، وذلك سواء أكان من حيث إيجابياته أم من حيث حدوده التاريخية، ويحبسنا في مأزق الايديولوجية الثقافية التي تذهب إلى أن تأريخ الشعوب لا يخضع لنفس القوانين العامة بل تحكمه قوانين خاصة لكل شعب ناتج خصوصياته الثقافية. سبق قولنا في هذا الصدد إن النظرة السلفية هذه تشارك نظرة الاستشراق الغربي في أن كلتيهما تعتبر أن «الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبداً»، أي بمعنى آخر أن السلفية المعاصرة ليست إلا استشراقاً بالمعكوس.

ثالثاً: إن الحدود التاريخية للفكر الخلدوني المشار إليها لا تمنع كون هذا الفكر

علمياً. فالفاصل بين الفكر الاجتماعي السابق على العلم وبين الفكر الاجتماعي العلمي يقع بالتحديد في تمسك الأول بمنهج الاجتهاد المقيد بالنص، .على خلاف تأكيد مبدأ الابداع الحر من قبل الثاني. ولما كان ابن خلدون قد تقدم بهذه الخطوة الكيفية فلا يمكن إنكار طابعه العلمي بل أذهب هنا إلى القول بأن هذه القطيعة التي تجاسر المفكر العربي على إنجازها هي بالتحديد المساهمة التي تجعل من الفكر الخلدوني فكراً ذا مغزى عالمي يتفوق على المساهمات التي ظل مغزاها محلياً فقط.

والآن ـ في خلاصة هذا الطرح السريع عن إدخال مبدأ الإبداع في علم الاجتماع ليحل محل تأويل النصوص من خلال الاجتهاد ـ ينبغي القول بأن الفكر العربي الإسلامي بكليته لم يدرك مدى أهمية هذه القطعية ففاتته المناسبة، وظلت مؤلفات ابن خلدون دون أن تؤدي إلى مراجعة الأفكار والمناهج السائدة، بل تنوسيت هذه المؤلفات. هنا أيضاً أرى أن هذا التناسي لا يرجع إلى خصوصيات «ثقافية» للمجتمع العربي، بل إلى كونه تجمد في تطوره فلم تتجمع الشروط اللازمة من أجل إدراك أهمية المساهمة الخلدونية والاستفادة منها لإنجاز مزيد من التقدم. فظل الفكر العربي الإسلامي قائماً على الاجتهاد ورفض مبدأ الإبداع في تفسير تطور المجتمع.

سوف نتناول الآن الوجه الآخر للمشكلة، أي استمرار ممارسات اجتهادية الطابع في العلوم الحديثة.

لقد ذكرنا أن النهضة ألغت سيادة الميتافيزيقيا في الفكر الفلسفي، وبالتالي أنهت تسلط الدين على مختلف مجالات الفكر الاجتماعي، الأمر الذي فتح بدوره آفاقاً جديدة حتى تبلور علم اجتماع قائم بذاته. على أن النهضة لم تلغ القلق الميتافيزيقي فاكتفت بتشخيص الظاهرة وتخصيص مجال له بشرط أن يكون منفصلاً عن غيره من مجالات الفكر الاجتماعي. وكذلك فإن النهضة لم تلغ العقيدة الدينية المشخصة (هنا المسيحية) وهي شكل التعبير عن الاهتمام الميتافيزيقي في الحضارة الأوروبية. على أن النهضة أدت إلى إنجاز ثورة ثقافية في التأويل الديني فيما يخص فهم العلاقة بين النص والعقل، وقد تمت هذه الثورة من خلال استخدام منهج الاجتهاد التقليدي في إطار ممارسات اللاهوت. ذلك لسبب بسيط هو أن الدين يفضي من حيث المبدأ إلى احترام النص وبالتالي يفرض منهج الاجتهاد ولا يمكنه أن يطلق حرية الإبداع ـ أي التحرر

من النص ـ في مجال العقيدة.

معنى ذلك أن الإبداع صار حاكماً ـ من حيث المبدأ ـ في جميع ميادين الفكر خارج العقيدة الدينية، أي صار حاكماً في ميادين الفكر الاجتماعي والفكر الفلسفي بما فيه الفكر الميتافيزيقي العلماني الجديد. هكذا عاد الفكر الفلسفي الغربي يكشف الميتافيزيقا الهيلينية القديمة السابقة على التفسير المسيحي (ثم الإسلامي) لها. وهي ـ كما قلنا في مكان آخر ـ ميتافيزيقيا علمانية بمعنى أنها غير مرتبطة بعقيدة دينية شخصية قائمة على نصوص مقدسة.

علينا أن نتساءل هنا عما إذا كان إحلال مبدأ الإبداع محل مبدأ الاجتهاد في هذه الشؤون قد ألغى فعلاً وتماماً ممارسات الاجتهاد. على أن الإجابة على هذا التساؤل تتطلب بدورها التوقف لحظة عند منهج وممارسات البحث العلمي بشكل عام والبحث في مجالات علوم الطبيعة بشكل خاص. فالعلوم الطبيعية لم تنكر أبداً مبدأالإبداع، نظراً لأنها تكونت إجابة على أسئلة خارجية عن إطار البحث عن «الحقيقة المطلقة»، بل إجابة على البحث عن حقائق جزئية ونسبية. أيعني ذلك أن العلم ـ في هذه المجالات على الأقل ـ لا يعرف الاجتهاد؟

كلا. فالتقدم العلمي هو تقدم تراكمي يتم على مراحل. ففي المراحل الأولى للبحث يقوم الباحث الذي إكتشف حقيقة جديدة بمحاولة إدماج هذا الاكتشاف في إطار نظرية ثابتة ومقبولة، ويحاول أن يعيد تأويل هذه النظرية بالشكل المناسب الذي يعطي مكاناً لهذا الاكتشاف، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الإضافية بحيث أنه لا يمكن بعد الاستمرار بالتمسك بالنظرية القديمة. فتأتي نظرية جديدة متحررة عن المبادىء التي يقوم بها العلم السابق عليها حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة. هكذا تحدث القطيعة (النقلة) الكيفية في تطور العلم والتقدم في المعرفة. فالقطيعة هي إذن ناتج الخروج عند إطار الاجتهاد في ظل نظرية معينة، والإقدام بالإبداع وطرح مبادىء جديدة.

إذن، فإن الفرق بين منهج الاجتهاد ومنهج الإبداع إنما هو نسبي فقط، لا فاصل مطلقاً يفصل بينهما. وتقوم الممارسة العملية على مزيج من المناهج بعضها يلجأ إلى الاجتهاد وبعضها يتخطاه حتى يعتمد على الإبداع. ويشير الفرق بين المنهجين إلى

حدود الطابع التراكمي للمعرفة، التي تفرض عند حد معين النقلة الكيفية والتحرر من قيود المبادىء المقبولة سابقاً.

هل تنطبق هذه الملاحظة على مجال الفلسفة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص؟ نعم. إلى حد ما، فقد أعلنت فلسفة ما بعد النهضة رفضها التقيد بأي نص كان، فذهبت إلى الأخذ بمبدأ عام مفاده عدم التقيد بالمطلقات عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المقيد مسبقاً.

وهنا أود أن أطرح إشكالية التضاد بين مذهب المادية ومذهب المثالية في إطار هذه الملاحظة المنهجية. فقد يؤدي الأخذ بمبدأ حرية الفكر إلى تأكيد أولوية المادة (أي التاريخ) وإمكان تواجد شيء آخر سابق عليها. بل قد يؤدي إلى نفي تواجد أي شيء غير المادة نفسها، يؤدي هذا المبدأ إلى تأكيد تقارن المادة والفكر وأزليتهما المشتركة، أم يؤدي إلى تأكيد أسبقية الفكر على المادة. ومهما كانت الأهمية التي تعلقها المدارس الفلسفية على هذا الاختيار المبدئي، لا أرى أن هناك فرقاً جوهرياً بين هذه المواقف المختلفة ـ المتناقضة ظاهرياً ـ من حيث المنهج الذي نحن هنا بصدد نقاشه، طالما أن هذه المواقف تنبع جميعاً عن حرية الفكر غير المقيد بنص سابق، ومن هذه الزاوية المنهجية لا أرى فرقاً جوهرياً بين المادية والمثالية. وبالتالي سوف أكيف الرأي الشائع الذي يذهب إلى أن هذا التضاد يمثل تناقضاً أساسياً وأزلياً في الفكر، فليست المشكلة الأساسية هي مشكلة الإنتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، بل هي مشكلة الخيار بين مبدأ الإبداع وحرية الفكر المطلقة وبين الانخراط في إطار ممارسات الاجتهاد القائم على احترام نص سابق.

أتنطبق ملاحظاتنا على الفكر الاجتماعي أيضاً؟

رأينا فيما سبق أن علم الاجتماع نشأ حديثاً، فلم يكن له وجود مستقل بذاته قبل الرأسمالية والتحرر من تسلط الغيب على جميع أوجه الفكر الاجتماعي، أخذاً في الحسبان أن فكر ابن خلدون قد مثل الاستثناء، بمعنى أنه أخرج فعلاً التأمل في التاريخ عن هيمنة الغيب.

وبالرغم من أن علم الاجتماع يقوم مبدئياً على حرية الفكر دون تقيد سابق بأي

نص، أيْ يقوم على مبدأ الإبداع، فلا ريب أننا نجد هنا أيضاً استمرار الممارسة المزدوجة التي تجمع بين الاجتهاد والإبداع. فيجد الاجتهاد مكاناً في إطار النظريات السائدة إلى أن تحدث النقلة الكيفية الناتجة عن الإقدام بالإبداع.

إن التساؤل الذي يفرض نفسه عند هذا الحد هو الآتي:

ما هي تلك النظريات الاجتماعية السائدة التي تتم في نطاقها ممارسات الاجتهاد؟ وما هي النقلات الكيفية التي نعرفها في تطور علم الاجتماع الحديث؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تدعو بدورها إلى تساؤل آخر سابق هو الآتي:

أينبغي التحدث عن نظريات اجتماعية بصيغة الجمع؟ أم هناك علم اجتماعي موحد يجب التعامل معه بصيغة المفرد؟

فإذا كان هذا التساؤل الأخير مشروعاً رجع ذلك إلى أن التطور الطبيعي في أي علم من العلوم هو تسلسل الإنجازات، حتى يؤدي التطور إلى التفرع من جذع مشترك ثم ترقية الفروع إلى مستوى علوم قائمة بذاتها، لها خصوصياتها فيما يتعلق بتحديد الإشكاليات المطروحة منها والمناهج المتخذة في تناول موضوعاتها. ويبدو أن علم الاجتماع لا يشذ عن هذه الزاوية. فهناك فروع لهذا العلم مثل فرع علم الاقتصاد وفرع علم السياسة وفرع علم النفس وفرع علم الاجتماع بالمعنى الضيق... إلخ.

على أنني أرى فرقاً مبدئياً في التفرع هنا وهناك، وذلك لأن الوضع الابستمولوجي لعلم الاجتماع يختلف عما هو عليه في علوم الطبيعة. ألفت الأنظار إلى هذا التميز لأنه بالتحديد تميُّزٌ غير مقبول لدى التيار السائد في الفكر الاجتماعي. فالقول الشائع هو أن هناك قوانين موضوعية تحكم المجتمع متماثلة في فعلها لقوانين الطبيعة. ويرادف هذا القول تشبيه الوضع الابستمولوجي لعلم الاجتماع بما هو عليه في علوم الطبيعة. طبعاً نعلم أن إعلان موضوعية القوانين التي تحكم المجتمع قد مثل تقدماً كيفياً كان لا بد منه كي يتحرر الفكر الاجتماعي عن تسلط الغيب. إلا أن هذا الإعلان مبالغ في حد ذاته، فيلغي خصوصية قوانين المجتمع. ليس الباحث العلمي في مجال ظواهر الطبيعة إلا شاهداً يراقب التحول في الطبيعة من خارجها فيسجله

ويفسره. هذا بينما الأمر يختلف في مجال شؤون المجتمع، إذ أن التطور الاجتماعي هو نفسه ناتج ممارسات الناس، وهم بالتالي فاعلون إلى جانب وضعهم موضع الفعل. وقد استخرجت من هذه الملاحظة نتيجة بالغة الأهمية هي أن فصل البعد الايديولوجي عن البعد العلمي أمر مستحيل في الفكر الاجتماعي (ولذلك أفضل أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعي» بدلاً من الحديث عن «العلوم الاجتماعية»).

ثم استنتجت من هذه الملاحظة استنتاجاً آخر هو أن الفكر الاجتماعي موحد، يقوم توحيده على حقيقة بسيطة هي أن موضوع علم الاجتماع (بصيغة المفرد إذن) هو الإنسان وأن الإنسان يجمع في فرديته الوحيدة مختلف الجوانب التي تكرسها فروع علم الاجتماع، مثل البعد الاقتصادي والبعد النفساني والبعد السياسي... إلخ. الأمر الذي يترتب عليه أن التفرع هنا اصطناعي كما هو معروف ومعترف به من قبل باحثي الاجتماع الذين يشتكون من الحواجز التي تفصل هذه الفروع بعضها عن بعض، والذين يبحثون عن وسائل لإعادة تحقيق وحدة علم الاجتماع.

ولما كان علم الاجتماع موحداً في جوهره وجب توصيفه في هذا النطاق، وهنا أقول إن علم الاجتماع السائد هو برجوازي الطابع. أقصد بالتحديد أنه ناتج تاريخي قامت البرجوازية (الغربية طبعاً) بإنشائه من أجل منح شرعية للنظام الرأسمالي. لا أقول إن هذا البناء قد أقيم عن وعي سابق القصد. على عكس ذلك تماماً أقول إن الظروف الموضوعية التي تحكم النظام الرأسمالي (على سبيل المثال لتعميم علاقات التبادل في الاقتصاد الرأسمالي) هي التي تحدد مميزات علم الاجتماع البرجوازي القائم على الاستلاب السلعي (الذي ينعكس فيه تعميم علاقات السوق المشار إليه في المثل المختار). هكذا تكونت نظريات تعطي شرعية للرأسمالية من خلال إلقاء قناع على الاستلاب السلعي. هذا وقد أوضحت في مكان آخر أن هذا الفكر لا يقتصر في جوهره على هذه الصفة الرئيسية، بل يتميز أيضاً بما أسميته «التشوه الأوروبي التمركز» وهي صفة تلقي قناعاً آخر على وجه آخر «للرأسمالية الموجودة حقيقة» وهو كون التوسع العالمي للرأسمالية قد أنتج استقطاباً وتضاداً بين مراكزها السائدة وأطرافها التابعة.

يتكوّن الفكر الاجتماعي البرجوازي السائد من خيط معين يجمع مبادىء منهجية وقيماً حضارية وملاحظات أمبريقية وقوانين تربط الظواهر الملحوظة بعضها البعض،

دون أن يكون من الممكن فصل هـذه العناصر بعضهـا عن بعض. على سبيـل المثال: يقوم علم الاقتصاد البرجوازي على فرضية ذات طابع علمي على ظاهرها هي فرضيـة تفترض أن «الأفراد» يتميزون بسلوك «اقتصادي» يحكمه البحث عن «المنفعة الفـردية» وأن أوضاع الاقتصاد ناتج تفاعل هذه المسالك الفردية. ولنلاحظ أن مبدأ الفردية هذا هو في الوقت نفسه مبدأ قيمي إلى جانب كونه فرضية علمية الطابع (في ظـاهرهـا على الأقـل) فيؤكد الفكـر الـبرجـوازي الـطابـع المستحب «للفـرديـة» هـذه، فهي تضمن «الحرية» (بالمعنى الحديث للمفهوم) وهو غرض مرغوب في حد ذاته.

وفي هـذا الإطار يمكن القـول بأن إنجـاز علوم المجتمع الـبرجوازيـة قد تم من خلال نوع من «الاجتهاد المستمر» الـذي لم يخرج عن نـطاق المبادىء التي يقـوم عليها هذا الفكر. على أن هذا الاجتهـاد لا يرجـع إلى «نص» مكتوب معـين يكون بـالنسبة إليه «نصاً مقدساً» كما كان الأمر عليه في مجـال التأويـل الديني. هنـاك مفهوم مخصص لهذا النوع من ممارسة «الاجتهاد المبني على نص ضمني» وهو مفهوم «البرادجم».

عـلى أننا نعـرف أيضاً أن هنـاك قطيعـة كيفية قـد حدثت في تـاريخ تـطور علم الاجتماع الحديث، وأقصد طبعاً القطيعة التي تمثلها الماركسيـة. يقوم الإبـداع الماركسي على اكتشاف الاستلاب السلعي وهو اكتشاف مزدوج الطابع. فهو من جانب اكتشاف سر القوى الكامنة التي تحرك النظام الرأسمالي في حقيقة أمره. ومن هذه الـزاوية يؤدي هذا الكشف إلى تكييف مغزى «موضوعية» القوانين التي تحكم سير هذا النظام ظاهرياً وإدراك طابعها التـاريخي النسبي والأسباب والآليـات التي تجعلها تفعـل كما لـو كانت فعلاً «قوى مـوضوعيـة» مستقلة عن إرادة الناس ومن الجـانب الآخر هـو اكتشاف سر آليات الإيديولوجيا البرجوازية، بمعنى آخر يسمح لنا هذا الكشف بـإدراك كيفية فعـل هذه الايديولوجيا من إجل إلقاء قناع على حقيقة القوانين الموضوعية كي تكسبها طابعاً «أزلياً» مستقلاً عن الظروف التاريخية التي تعمل هي في ظلها.

وقد استرسلت في أمـاكن أخرى في تحليـل هذا الكشف المـزدوج المغزى الـذي يمثل جوهر الإبداع المـاركسي في رأيي، فلن أعود إليـه، على أن هنـاك استنتاجـاً تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن هذا الإبداع قد أعاد للفكـر الاجتماعي وحـدته. وقـد سبقت إشارتي في هذا الشأن إلى أن ما يسمى «الاقتصاد الماركسي» إنما هو في واقع أمره تعبـير

مـوجز ـ وبـالتالي مبهم ـ عن شيء آخـر، أقصد أن المـاركسية لم تقـدم علم «اقتصاد» صحيحاً ليحل محل علم سابق خاطىء فصححت هي ـ أي الماركسيـة ـ نواقصـه. بل قدمت نقداً لعلم الاقتصاد بمعنى بيان وضعه الابستمولوجي.

هذا وكون المادية التاريخية قد تقدمت بهذا الإبداع لا يعني أنها أصبحت بـذات الفعل «علماً نهائياً معصوماً عن الخطأ»! كلا. فإن القطيعة هذه لا تمثـل إلا خطوة أولى شقت منفذاً يفتح على آفاق كانت مغلقة من قبلها.

أود هنـا أن أشير إلى إشكـالية معينـة من بين إشكـاليات عـديدة أوردهـا منهـج الإبداع الماركسي. أقصـد بيان البعـد الآخر لإيـديولـوجيا علم الاجتـماع السائـد وهو بعدها الأوروبي المتمركز وهو موضوع تعرضت له بالتفصيل في مكان آخر.

إلا أن «المـاركسية المـوجودة فعـلاً» ـ كظاهـرة لها تـاريخ ـ قـد أنتجت في سياق تطورها «نصوصاً» ومؤلفات يقال عنها «كلاسيكية» (أو مرجعيـة). فلا شـك أن وجود هذه النصوص قد شجع أيضاً الممارسات القائمة على الاجتهاد في نطاقهـا. لا مانـع في ذلك ولا غبار على هذه الممارسات. فالماركسية نفسها موضع دراسـة علمية ممكنـة، من شأنها أن تلقي بعض الضوء على مغزى مفاهيمها والسياق الذي أنتجت هي فيه، على أن المادية التاريخية لا ترادف البقاء في هذا الإطار، بـل يتحول الاجتهـاد إلى دجمائيـة ـ مدرسية الطابع ـ عندما يلجـأ الباحث إلى النص ليحـل محل مـلاحظة الـواقع. ويعلم الجميع أن هذا التحول وارد، بل ربما يصبـح سائـداً في تيـارات «الماركسيـة الموجـودة حقيقة». أقول إن هذا الفهم للماركسية يخـون المنهج المـاركسي نفسه وبـالتالي إن هـذه الماركسية الدارجة لا تعدو كونها ماركسية مبتذلة.

على كل حال، يظل هناك فرق كيفي جوهري بين استمرار ممارسات الاجتهاد ـ سواء كان في إطار علم الاجتماع البرجوازي أم في إطار الماركسية ـ وبين سيادة الاجتهاد في الفكر الاجتماعي السابق على النهضـة، فلم يكن الاجتهاد في الفكـر القديم منهجـاً مسوغاً فقط، بل كان المنهج الإجباري الذي يسوغـه تسلط الفكر الـديني، أما الفكـر الاجتـماعي الحديث فـلا يقبل مبـدئياً الاكتفـاء بالاجتهـاد ويعلق قيمـة متفـوقـة عـلى الإبداع.

٤ ـ على ضوء ما سبق عرضه عن مفهوم الاجتهاد والإبداع نستطيع الآن أن نعود إلى موضوع مأزق الفكر المعاصر.

بالإيجاز: أرى أن الفكر العربي المعاصر لم ينجز بعد النقلة الكيفية الضرورية للدخول في العصر والاشتراك في إنتاج علم اجتماع عالمي الآفاق وعلى مستوى التحدي التاريخي، الأمر الذي يترتب عليه خطر جسيم ومخيف هو خطر «تهميش» العرب في إنتاج المستقبل الإنساني.

فلم يخرج بعد الفكر العربي عن عصر تسلط الغيب على كل من الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي، وبالتالي هو فكر لا يزال يقوم على احتكار منهج الاجتهاد ـ في أحسن الفروض. بل أقول أكثر من ذلك، إن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس في الفكر العربي المعاصر بنفس درجة الشجاعة والحرية التي كان يمارس بها في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، نتيجة «قفل باب الاجتهاد» في مجال الدين وقبول هذا الوضع من قبل التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة. في نص الفكر الإسلامي المعاصر إعادة تأويل النصوص على ضوء احتياجات تطور المجتمع. يرفض هذا الفكر القيام «بثورة ثقافية» في إطار الفكر الديني نفسه، على غرار ما حدث عندما أعيد تأويل المسيحية في الغرب لجعلها تتناسب مع احتياجات التطور الرأسمالي.. لعل الفكر الإسلامي المعاصر غير مدرك لهذه الحاجة! أقصد هنا طبعاً الفكر السائد، إذ أن هناك استثناءات مثل مؤلفات محمد سعيد العشماوي الذي يدعو إلى تحديث التأويل بما يفتح مجالاً لإقامة مجتمع علماني وإلى فصل الدين عن الدولة فيه. أعتقد أن أهمية هذه الاستثناءات ـ أقول استثناءات بمعنى أن تأثيرها لا يزال يقتصر على فئة صغيرة من المثقفين دون الجماهير ـ ترجع إلى أنها تشير إلى الاتجاه المطلوب موضوعياً للخروج من المأزق الحالي.

وإذا كان الفكر الإسلامي السائد غير مدرك لاحتياجات مواجهة الأمور الواقعة ـ أعني سيادة النموذج الرأسمالي، شئنا أم أبينا، واستحالة العودة إلى «ما سبق الرأسمالية» (فإن أية محاولة في هذا الاتجاه لا تعدو أن تكون «انتحاراً جماعياً») ـ فبالأولى هو غير قادر على المشاركة في مواجهة احتياجات مجتمع اشتراكي أكثر تقدماً.

لذلك، أقول إن «الصحوة الإسلامية المزعومة» لا تستحق تسميتها هذه،

فليست هي «صحوة» بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي.

وقد حدثت هذه التطورات المؤلمة في نفس الحقبة التاريخية التي تتميز في مناطق أخرى بالتقدم في مجالي الإبداع الاجتماعي العلماني والاجتهاد المبتكر في التأويل الديني.

أقصد من وراء هذه الجملة الأخيرة مجموعتين من الظواهر. أقصد ـ من جانب ـ إنجازات حركة التحرر والتحديث التي استلهمت الماركسية. أعلم تماماً أن هذه الإنجازات لا تمثل أكثر من خطوة أولى، بالرغم من القول الشائع الذي يذهب إلى تحويلها إلى دجمائية «نهائية»، على أن هذه المجتمعات قد حققت فعلاً النقلة الكيفية التي تضمن لها احتمال استمرار تقدمها في اكتشاف الحلول المناسبة لمشاكلها. وأقصد ـ من الجانب الآخر ـ أن بعض المجتمعات المسيحية في العالم الثالث ـ في أميركا اللاتينية بصفة خاصة ـ قد بدأت تنتج ثورة ثقافية ثالثة في التأويل الديني. بحيث يمكن أن يتحقق التناسب بين الإيمان وبين مقتضيات إقامة مجتمع اشتراكي، وطبعاً يتم هذا التأويل الذي يقدمه «لاهوت التحرير» ـ وهو معروف بهذا الاسم ـ من خلال منهج اجتهادي بطبيعة الأمر، إلا أنه يرمي إلى توفيق الإيمان واحتياجات عقل المستقبل الاشتراكي.

ولا أرى مثالاً متماثلاً في إطار «الصحوة الإسلامية المزعومة»، فكل ما تم هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض في الإجابة على المشاكل التي تواجهها المجتمعات المعاصرة و ـ في نهاية المطاف ـ مذهب يجمع بين تسلط الفكر الديني المتجمد وبين الخضوع لمقتضيات استمرار سيطرة الاستعمار الغربي! . إن البنوك الإسلامية تمثل فعلاً نموذجاً لهذا الجمع في مجال الاقتصاد، كما أن نظم الحكم القائمة باسم الدين، في باكستان وغيرها من بلدان العالم الإسلامي المعاصر، تمثل نماذج منه في مجال السياسة.

الفصل السابع

نحو نظرية للثقافة غير أوروبية التمركز

- ١ -

ثمة أبعاد ثلاثة للواقع الاجتماعي - إذا اعتبرناه في كليته - هي الاقتصادي والسياسي والثقافي. وتختلف درجة المعرفة العلمية لهذه الأبعاد الثلاثة. فمعرفة البعد الاقتصاد أكثر تقدماً بلا ريب. فقد أنتج علم الاقتصاد الأكاديمي أدوات تحليل للظواهر الاقتصادية لا بأس بها، وكذلك أدوات لإدارة الاقتصاد تتسم بقدر من الفعالية. أما المادية التاريخية فقد وضعت لنفسها هدفاً أبعد واقترحت من أجل ذلك منظومة مفاهيم تلقي ضوءاً على طابع ومغزى الصراعات الاجتماعية التي تحدد سير التطور الاقتصادي.

هذا بينما لا يزال التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة أقل تقدماً بلا شك. الأمر الذي ينعكس في الطابع التلفيقي للنظريات المقترحة في هذه المجالات. فلدينا هنا المذهب الوظيفي في السياسة ومجموعة من العلوم الفرعية المستدرجة منه مثل الجيوسياسة وتحليل النظم. . . إلخ. وإذا كانت الأدوات التي انتجتها هذه العلوم فعّالة بقدر ما من أجل إدارة بعض الأوجه للشؤون السياسية العملية إلا أنها ما زالت تفتقر للمضمون العلمي فلا تستحق أن تعتبر عناصر صحيحة لمنظومة فكر ناقد. قطعاً هنا أيضاً اقترحت المادية التاريخية فرضية تخص العلاقة العضوية بين القاعدة المادية (البناء التحتي) وبين البناء الفوقي السياسي والايديولوجي. وإذا استخدمت هذه الفرضية بأسلوب غير مبتذل أصبح المنهج خصباً. هذا لا يعني للأسف أن المدارس الماركسية قد نجحت فعلاً في إنماء مفاهيم تخص مجال السلطة والسياسة (أي ما يمكن تسميته نظرية انماط السلطة) متماثلة من حيث القدرة التفسيرية لمنظومة المفاهيم

الخاصة بنظرية انماط الإنتاج. إن المذاهب الماركسية الدارجة لم تفعل ذلك إلى الآن. وكل ما لدينا في هذا المجال إنما هو اقتراحات جزئية مثل الأطروحات التي قدمتها الفرويدو ـ ماركسية. وإذا كانت هذه المساهمات قد ألقت بعض الضوء على جوانب مجهولة لإشكالية السلطة إلا أن طابعها الجزئي يحول دون اعتبارها في وضع نظرية عامة. خلاصة القول إن ميدان السلطة لا يزال في حالة أرض بور.

ليس اختيارماركس لعنوان الفصل الأول **لرأس المال** ـ وهو السلعة صنم ـ خياراً عشوائياً، بل يرتبط بأهم اكتشافات ماركس عن سر المجتمع الرأسمالي، وهو ان الجانب الاقتصادي في هذا النظام يحدد الجوانب الأخرى للواقع الاجتماعي بشكل مباشر بحيث أن هذه الجوانب الأخيرة تبدو وكأنها ناتج التكيف لمقتضيات آليات الاقتصاد. هكذا توصل ماركس إلى مفهوم الاستلاب السلعي وإلى إدراك كيف يعطي هذا الاستلاب مضموناً محدداً ودقيقاً لإيديولوجيا الرأسمالية، على خلاف ما هو عليه في المجتمعات السابقة على الرأسمالية حيث يحتل البعد السياسي والايديولوجي مكانة الصدارة البينة. كأن هذا البعد هو الذي يحدد هنا الجوانب الأخرى، وكأن البعد الاقتصادي هو الذي يتكيف هنا لمقتضيات السلطة. على الأقل تتظاهر الأمور على أنها كذلك. لا يعني هذا القول إن الواقع المادي ليس هو ـ هنا أيضاً ـ المحدد في آخر الأمر لمضمون السياسة والايديولوجيا، إذ أن هيمنة شؤون الايديولوجيا هي نفسها ناتج قصور نمو قوى الإنتاج وشفافية علاقات الإنتاج.

فإذا كتبت نظرية هذه النظم لوجب أن يكون عنوان الكتاب «**السلطة**» (بدلاً من **رأس المال** بالنسبة إلى النظام الرأسمالي) ولوجب أن يكون عنوان فصله الأول «السلطة صنم» (بدلاً من السلعة صنم).

إلا أن هذا الكتاب لم يكتب بعد ـ فليس لدينا في مجال تحليل السلطة ما يقرب منهج ماركس فيما يخص تحليل آليات الاقتصاد الرأسمالي، وهي أطروحة دقيقة مثل آلية الساعة. فلم تنتج الماركسية نظرية للسلطة كما أنتجت نظرية للاقتصاد الرأسمالي. وكل ما لدينا في هذا المجال إنما هو مجموعة تحاليل ملموسة تخص العلاقة بين السياسة والاقتصاد في ظروف عينية خاصة بمرحلة محددة من تاريخ مجتمع رأسمالي معين. على سبيل المثال لا الحصر لدينا كتابات ماركس عن تطور الحوادث السياسية في فرنسا

خلال بعض مراحل القرن التاسع عشر، وقد أوضح ماركس في هذه المناسبة تواجد احتمال تناقض بين مقتضيات تراكم رأس المال وعقلانية السلطة.

أما البعد الثقافي فهو البعد الأقل تقدماً في المعرفة العلمية له، لدرجة أنه لا يزال محفوفاً بالأسرار الخافية. ولا تعدو كون الملاحظات الإمبيريقية في هذا الصدد ـ مثل تلك الملاحظات عن الأديان التي نجدها أحياناً في بعض كتابات علم الاجتماع ـ تأملات تقوم على الحدس إلى حد كبير. ويترتب على ذلك أن النظريات المقترحة في مجال الثقافة لا تزال تدور في فلك ما اسميه «بالتشويه الثقافوي». أقصد من وراء هذا التعبير لفت النظر إلى أن هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي. ولذلك لا يوجد تعريف مقبول بشكل عام لما هو مجال الثقافة بالتحديد، إذ أن هذا التعريف يتوقف على نظرية التطور الاجتماعي التي ينتمي المفكر إليها، ولو ضمنياً. فهناك إذن من يركز المجهود على كشف العناصر المشتركة في تطور جميع المجتمعات البشرية، ومن ـ على عكس ذلك ـ يفضل التركيز على البحث عن العناصر المميزة وخصوصيات مختلف المجتمعات.

وفي هذه الظروف لا تزال عملية تمفصل الأبعاد الثلاثة للواقع الاجتماعي ـ بل إدراك جدلية تطوره الإجمالي ـ من الأمور المجهولة إلى حد كبير. فلا تتجاوز معرفتنا لهذه الأمور البديهيات أو الأحكام المرتفعة التجريد. مثل ذلك الحكم أن البناء التحتي يحدد «في آخر الأمر» طابع المجتمع الإجمالي. فلا تمنع هذه القاعدة العامة بالتحديد «في آخر الأمر» من قبل الأساس المادي في جميع الأحوال أن العلاقة بين البنائين التحتي والفوقي لا تناظر في النظم السابقة على الرأسمالية ما هي عليه في الرأسمالية. فالاكتفاء بتأكيد المبدأ المجرد لا ينفع كثيراً في فهم أهم أوجه الاختلاف بين الرأسمالية وما سبقها من نظم اجتماعية.

يضاف أن المجال الثقافي لا يزال محفوفاً بالأحكام العاطفية أو المسبقة والرؤى الرومانتيكية. وسوف يظل الأمر على هذا النمط إلى أن تقطع المعرفة العلمية لمجال الثقافة خطوات بعيدة لم تقطعها بعد.

أود أن أبين معنى الأطروحة المقترحة أعلاه من خلال تأملات حول «التمركز الأوروبي» وانعكاساته على النظريات المقترحة من أجل تفسير «المعجزة الأوروبية» والمقصود بهذا التعبير الأخير ظهور باكر للرأسمالية في أوروبا وتخلف المجتمعات الأخرى ولو كانت أكثر تقدماً تاريخياً. هذا وسوف أبيّن أيضاً أن الماركسية «الموجودة حقيقة» لم تتخلص بعد تماماً من التشويه الأوروبي التمركز وأن التيارات السائدة في التفسير الماركسي تشارك إذن غيرها من المذاهب في علم الاجتماع في هذه السمة العامة للثقافة الغربية. يستنتج من هذه الملاحظة أن بناء نظرية مادية تاريخية تتسم بطابع عالمي حقيقي يتجاوز حدود التمركز الغربي ويخاطب فعلاً الإنسانية بكليتها لا يزال مهمة لم تستكمل بعد.

١ - ينتمي التمركز الأوروبي إلى مجموعة الرؤى الثقافوية الطابع إذ أنه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. فله إذن طابع مذهب مضاد للعالمية فلا يهتم بكشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات. إلا أنه يتقدم في ثياب العالمية إذ أنه يقترح على الجميع مضاهاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعّال الوحيد لمواجهة تحديات العصر.

تتسم الظاهرة الاقتصادية في جميع النظم السابقة على الرأسمالية بسمة الشفاف. الأمر الذي يترتب عليه أن إعادة تكوين هذه النظم تتوقف أولاً على شروط استمرارية نظام الحكم الخاص بها (وهي الشروط التي تحدد مجال السلطة والسياسة) وكذلك استمرارية الايديولوجيا التي تعطي شرعية لهذه السلطة. بمعنى آخر يبدو - ظاهرياً على الأقل - أن البناء الفوقي مهمين (لا أقول أنه المحدد في آخر الأمر)، أي أن السر الذي يفسر ظهور ثم إعادة تكوين ثم تطور هذه المجتمعات - وكذلك كشف آليات التناقضات التي تحركها - يكمن في المجال السياسي والايديولوجي غير الشفاف وليس في مجال الاقتصاد الشفاف.

وقد تقدمت في كتابي عن التمركز الأوروبي بأطروحة تخص تاريخ التبلور التدريجي لما أسميته «الايديولوجيا الخراجية» الخاصة بمنطقتنا (**أقصد المنطقة التي تشمل**

العالم العربي والإسلامي من جانب، وأوروبا من الجانب الآخر)، مفادها أن نقطة الانطلاق في هذا التكوين ترجع إلى عصر الهيلينية في أعقاب توحيد ثقافات الشرق القديم (مصر وبلاد النهرين وفارس واليونان) ودمج أهم عناصرها كمساهمات جوهرية في تبلور الميتافيزيقيا الخراجية. وقد مهدت الفلسفة الهيلينية السبيل للنشر اللاحق للمسيحية ثم الإسلام في المنطقة، وذلك من خلال تهيئة جو مناسب وبتقديم مفاهيم ذات مغزى عالمي تخاطب البشر بكليتهم.

هكذا أخذت الايديولوجيا الخراجية أشكالاً متتالية (هي الهيلينية ثم المسيحية الشرقية ثم الإسلام) اعتبرها أشكالاً مركزية (بمعنى أنها مكتملة). فكان إقليم شرق حوض البحر المتوسط يمثل قلب منظومة المجتمعات الخراجية في المنطقة، بينما اتخذ نمط الإنتاج الخراجي في مناطق الأطراف في الغرب الأوروبي شكلاً غير مكتمل ـ وهو الشكل الاقطاعي. هكذا انتقلت الإيديولوجيا الخراجية من الشرق إلى الغرب حيث اتخذت شكلاً طرفياً في صورة المسيحية الغربية (الرومانية).

لقد خلقت الرأسمالية حاجة إلى ايديولوجيا عالمية الطابع من خلال توسعها على صعيد العالم. ولهذه الحاجة وجهان، أولهما يخص مستوى التحليل العلمي للمجتمع الذي يتطلب منذ عصر النهضة الأوروبية فصاعداً كشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات البشرية، وثانيهما يخص مستوى المشروع الاجتماعي المطلوب الذي ينبغي أن يخاطب فعلاً جميع شعوب العالم المعاصر وهو مشروع يتطلب بدوره تجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية.

فما هي هذه الحدود التاريخية؟ لا ريب أن إدراك طابعها يتوقف على تصور المحلل لماهية الرأسمالية نفسها. وهنا نتصدى لأسلوبين اثنين في مواجهة المشكلة. فالبعض يركزون على ماهية نمط الإنتاج الرأسمالي المعتبر على أعلى مستوى من التجريد أي بمعنى آخر يركزون على التناقض بين العمل ورأس المال. وبالتالي يحددون الحدود التاريخية للرأسمالية من خلال تناول هذا التناقض الرئيسي. ويفرض هذا الأسلوب نظرة «تحولية» في التاريخ بمعنى أنه يؤدي إلى أنه على المجتمعات المتخلفة أن تلحق بالمتقدمة قبل أن تنضج فيها شروط تجاوز حدود الرأسمالية. هذا هو الأسلوب الأول. أما الأسلوب الثاني فيركز على ما اسميته «الرأسمالية الموجودة حقيقة» بمعنى المنظومة العالمية

التي خلقتها الرأسمالية في توسعها والتي تتسم باستقطاب وتناقض بين المركز والأطراف وهو تناقض لا يمكن تجاوزه في إطار الرأسمالية، ومن هذه الزاوية يصبح هذا التناقض بين المركز والأطراف هو الذي يحتل مكانة الصدارة والذي يحدد الحدود التاريخية للرأسمالية.

٢ ـ تكونت الثقافة الأوروبية ـ التي كتب لها أن تغزو العالم ـ على مرحلتين متتاليتين متمايزتين. فكانت أوروبا إلى عصر نهضتها في القرن السادس عشر جزءاً من المنظومة الخراجية الإقليمية التي ضمت المجتمعات الأوروبية والعربية، المسيحية والإسلامية. علماً بأن أوروبا كانت تمثل في هذه المنظومة منطقة الأطراف وان مركز هذه المنظومة كان شرق حوض المتوسط. أضيف أن المنظومة المتوسطية صارت في المرحلة الأخيرة لتطورها بمثابة نمط بدائي لمنظومة الرأسمالية اللاحقة. على أن مركز المنظومة الرأسمالية الجديدة قد انتقل من شواطىء المتوسط إلى شواطىء المحيط الأطلسي فدخلت المنطقة الأولى ـ أي المتوسطية ـ في مرحلة تهميش بالنسبة إلى الثانية ـ أي الأطلسية.

وقد أقيمت الثقافة الأوروبية الجديدة على أساس خرافة مفادها الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية وابتداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطىء الجنوبية للمتوسط. هذا هو مضمون التمركز الأوروبي في الثقافة الغربية، وهو مضمون يعكس التطور الحديث الذي جعل من البحر المتوسط الحدود الفاصلة بين المركز والأطراف في النظام العالمي الجديد.

ثمة وجهان لا فاصل بينهما لعملية تكوين النظام الجديد وهما التحول الكيفي في طابع النظام الاجتماعي الأوروبي وتبلور عناصر الرأسمالية فيه من جانب، وغزو العالم من خلال التوسع الأوروبي من الجانب الآخر.

ليست النهضة الأوروبية مرحلة التحرر من الايديولوجيا الخراجية فقط بل هي أيضاً نقطة انطلاق توسع أوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها. وليس من الصدفة أن يوافق تاريخ اكتشاف أميركا ـ عام ١٤٩٣ ـ بزوغ النهضة. فالعنصر الجديد الذي سوف يميز التاريخ اللاحق كله على صعيد عالمي إنما هو بالتحديد إدراك الأوروبيين

أنهم أصبحوا قادرين على فتح العـالم كله. فالأوروبيـون منذ ذلـك التاريـخ فصاعـداً أدركوا مدى تفوقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفـوق قد جعـل فتح العـالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت فأصبح احتمالاً لا بد أن يتحقق، ولو أن الفتـح الفعلي قد استغرق بعض الوقت بعد إدراك إمكانه.

سبق قولنا إن المنظومة المتـوسطيـة قد مثلت نمـوذجاً أوليـاً للمنظومـة الرأسـمالية العالمية اللاحقة. إلا أن القفزة الكيفية التي انطلق منها النظام الرأسـمالي لم تحدث هنـا على شواطىء المتوسط. على عكس ذلك هجرت القـوى الدافعـة في هذا الاتجـاه هذه المنطقة لتستوطن في المناطق الطرفية سابقاً في شمال غرب أوروبا على شواطىء المحيط. وهنا تمت القفزة التي أدت إلى تبلور الـرأسماليـة في شكلها النـاضج. الأمـر الذي أدى بدوره إلى تكوين المنظومة العالمية الجديدة حول هذا المركز الجـديد وإلى تهميش المـركز المتوسطي القديم.

أقول إن تاريخ ولادة الرأسـمالية كنـظام عالمي محتمـل يوافق تـاريخ إدراك هـذه الإمكـانية. فـالبندقيـة مثلاً لم تنتـظر عهـد النهضـة لكي تتسم إلى حـد كبـير بسـمات الرأسمالية. فكانت جميع هذه السمات متواجدة فيها في القرن الثالث عشر، عدا عنصر واحـد: وهو إدراك قـدرة هذا النـظام على أن يتفـوق على جميـع النـظم الأخـرى التي ظهرت خلال ألوف السنين السـابقة. فـالتاجـر البندقي لم يـر مجتمعه من خـلال هذه النظارة ـ ولم يتصور أنه قد أصبح قادراً على اخضاع العالم لمصلحته ـ بـل كان لا يـزال يرى مجتمعه من خلال نظارة العقيدة الدينية، كما كان الأمر عليه في العصور السابقة. وكذلك في أثناء الحروب الصليبيـة كان الأوروبيـون والعرب ينـظرون إلى أنفسهم على أنهم مسيحيون ومسلمون بشكل أساسي. وكان كلا الطرفين يعتبر أن عقيدتـه الدينيـة هي الصحيحة والأسمى. إلا أن كلا الطرفين لم يتصور انه قادر على فرض حكمه على الآخر ولو أن الرؤيتين كانتا تشـتركان في الـطابع العـالمي المغزى الـذي يميز فعـلاً كلا الدينين المسيحي والإسلامي، والذي يناسب احتياجات الإيديولوجيـا الخراجيـة ويحدد جوهر مضمونها. ففي هذه الظروف لم تتواجد هنا ظاهرة ثقافية تستحق أن تعتبر مماثلة للتمركز الأوروبي (أو العربي). وبالرغم من أن كثيراً من أحكام الطرفين كانت خاطئة أو مشوهة أو مسبقة، إلا أن هذه التشـوهات لم تبلغ درجـة التشويـه اللاحق للتمـركز

الأوروبي وهو تشويه منظومي مركب تتناسق عناصره تناسقاً متكامل الأجزاء.

أخذت الأشياء بالتغيير التدريجي ابتداء من النهضة بالتحديد لأن الأوروبيين بدأوا يدركون فعلاً مدى تفوقهم الحقيقي. ولا يهم أن هذا الإدراك لم يتخذ منذ البدء شكله المعاصر، وهو إدراك قائم على المعرفة أن التفوق يرجع إلى كون النظام رأسمالياً. فلم يحلل الأوروبيون واقع الأمور من خلال هذا المنهج اللاحق. الآن نستطيع أن نلخص قصور إدراكهم الباكر في نكتة مفادها أن أوروبيي عصر النهضة لم يعوا بأنهم كانوا «يبنون الرأسمالية!». وبالتالي كانوا يرجعون تفوقهم إلى أسباب أخرى مثل «طابعهم الأوروبي» أو عقيدتهم المسيحية أو «أسلافهم الأغريق».. إلخ. إن التمركز الأوروبي يجد جذوره بالتحديد في هذا النقص. بعبارة أخرى، يمكن القول بأن بعد التمركز الأوروبي قد سبق غيره من الأبعاد المكونة للإيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة.

فالعالم الجديد رأسمالي الطابع في جوهره، ولا بد أن يقوم تحليله العلمي انطلاقاً من هذه المعرفة. إلا أن الإيديولوجيا التي اقترنت بتكوينه لم تقم على هذه المعرفة والاعتراف بها. إن هذا الأمر طبيعي في حد ذاته إذ أن الايديولوجيا السائدة تفقد قدرتها على المشروعية إذا بلغت هذه الدرجة من الوعي الناضج بالطبيعة الحقيقية للنظام الذي تخدمه. فالاعتراف بهذه الحقيقة يجر بالضرورة إدراكاً آخر بالحدود التاريخية للنظام نفسه ويلفت الأنظار إلى تناقضاته الداخلية. ولا بد أن تهرب الإيديولوجيا من هذه المخاطر المدمرة. فلا بد إذن أن تدعي أنها تقوم على أسس حقائق «أبدية» متينة، حقائق تتجاوز حدود التطور التاريخي.

هكذا تكونت ايديولوجيا تؤدي ثلاث وظائف متكاملة. وظيفتها الأولى أن تلقي قناعاً على جوهر طابع النظام الرأسمالي من خلال إحلال خطاب عقلانية أداتية ذات مغزى متعد للتاريخ محل الوعي بطابع القاعدة الحقيقية التي يقوم النظام عليها وهي الاستلاب السلعي. وظيفتها الثانية أن تلقي قناعاً آخر على نشأة الرأسمالية من خلال رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر باجمعهم حتى تفرض القفزة الرأسمالية وتحل محلها بناءً خرافياً مزدوجاً له جناحان. أولهما الادعاء بأن هناك خصوصيات خاصة بالتاريخ «الأوروبي» تفسر هذه «المعجزة» (والمعجزة هي ـ كما هو

معـروف ـ استثناء لا قـاعـدة). وثـانيهـما الادعـاء المتكـامـل بين خصـوصيـات جميـع المجتمعات الأخرى هي بالتحديـد خصوصيـات مضادة وعكسيـة. هكذا قـامت هذه الايديولوجيا بدورها الأساسي في منح مشروعية للتمركز الأوروبي مفادها أن الرأسـمالية كان لا بد أن تظهر في أوروبا ولم يكن من الممكن أن تظهر في مكان آخر. أما وظيفتها الثالثة فهي وظيفـة تكميلية مفادها رفض الربط بين عملية تراكم رأس المـال من جهة وبين سمات النظام الحقيقية كنظام عالمي قـائم على استقـطاب يضمن ديمومـة التناقض بين مركزه وأطرافه من الجهة الأخـرى. وهنا تلجـأ الايديـولوجيـا إلى أسلوب رخيص وهـو رفض اعتبار أن وحـدة التحليل في تفسـير طبيعـة النـظام يجب أن تكـون العـالم بكليتـه، الأمر الـذي يؤدي بدوره إلى إرجـاع التفاوت بـين التشكيـلات الـوطنيـة إلى أسباب «داخلية» بحتة. هكذا تلعب هذه الإيديولوجيا دوراً أساسيـاً في تأكيد الأحكام المسبقة الخاصة بالخصوصيات المزعومـة التي تميز مختلف الشعـوب وفي إعطائهـا طابعـاً يتعدى التاريخ.

هكذا تعطي الايديولوجيا السائدة مشروعية مزدوجة للرأسـماليـة كنظام اجتـماعي وللتفاوت على الصعيد العالمي الذي يقترنه. وقد قـام تكوين الايـديولـوجيا الأوروبيـة بالتدريج بدءاً بعصر النهضة حول اخـتراع تلك الحقائق المـطلقة و«الأبـدية» المـزعومـة التي تتطلبها وظيفتها من أجل تـأكيد مشروعيـة النظام. ومن هـذه الحقائق المخـترعة: الخرافة بأن الأغريق هم «أسلاف» الأوروبيين، والميل إلى تفسير المسيحية على أنها تمتاز بميزات تعطي لهـا «تفوقـاً» على الأديـان الأخرى، والخـرافة التي أقـامها «الاستشراق» باختراعـه لخصوصيـات مضادة تميـز المجتمعات «الشرقيـة»، وكذلـك في نهاية المـطاف العنصرية البحتة التي لا يمكن استئصالها.

هذا ولا شك أن الماركسية قـد تكونت في حـركة متنـاقضة هي في الـوقت نفسه تطوير لفلسفة الأنوار من جانب وإنجاز قـطيعة تتجـاوز حدودهـا من الجانب الآخـر. فالماركسية اكتشفت فعلاً طبيعة النظام الحقيقية وفكت رموز أسرار الـرأسـماليـة وخرقت قناع الاستلاب السلعي الذي تكمن وراءه حركتـه لدرجـة أن الخطاب الاجتـماعي لا يمكن أن يتجاهل هذه المساهمة الرئيسية وان يظل بعد ماركس كما كان عليه قبله. إلا أن الماركسية نفسها هي الأخرى محددة تاريخياً فاصطدمت ـ ولا تزال ـ بحـدود تاريخيـة

لم تتجاوزها بعد في حركة تطورها الحقيقي. فورثت الماركسية بعض جوانب المذهب التحولي، الأمر الذي قام ـ ولا يزال ـ عقبة في سبيل تحررها من التمركز الأوروبي، بالرغم من رفضها له مبدئياً. وأرى أن سبب هذا النقص هو في جوهره ناتج قصور إدراك مغزى التحدي الحقيقي الذي تواجهه الإنسانية نتيجة التوسع في الرأسمال العالمي. وهو تحدٍ يمكن تلخيصه في جملة واحدة وهي الآتية: إن الرأسمالية وضعت في جدول عمل التاريخ الحاجة الموضوعية لاتمام تجانس على صعيد عالمي وفي الوقت نفسه تجعل آلياتها إنجاز هذه الضرورة الموضوعية مستحيلاً دون الخروج من عقلانية الرأسمالية.

هذا هو جوهر مأزق عصرنا. إلا أن القوى الاجتماعية التي تحتل المسرح لم تع إلى الآن طابع المأزق هذا، الأمر الذي يؤدي إلى الهروب إلى الأمام في اتجاهات تعكس المطلوب. فهي تدفع في اتجاه تكور ثقافوي لدينا أمثلة عديدة له سواء أكان في الغرب المتقدم أم في العالم الثالث حيث تتخذ أشكال «التمركز الأوروبي المعكوس». هذا بينما تتطلب الحاجة الموضوعية في مواجهة التحدي تطويراً للطابع العالمي للقيم الضرورية بحيث تتفق هذه القيم مع احتياجات التقدم لجميع شعوب المعمورة. وبالطبع يفترض إنجاز هذا الهدف العودة إلى فكر ناقد وإعادة النظر في مناهج تفكير جميع الأطراف.

ـ ٣ ـ

بناء الثقافوية الأوروبية التمركز

لم تتكوّن الايديولوجيا المعاصرة في أثير نمط الإنتاج الرأسمالي المجرد. فلم يظهر الوعي بالطابع الرأسمالي لهذا العالم المعاصر إلا متأخراً حينما ظهرت الحركة العمالية والاشتراكية فقامت بنقد النظام الاجتماعي للرأسمالية في القرن التاسع عشر، إلى أن بلغت ذروتها في التعبير الماركسي. وكانت الايديولوجيا المعاصرة قد بدأت تتكوّن قبل ثلاثة قرون من ظهور النقد الاشتراكي لها. وخلال هذه المرحلة الطويلة التي تشكل عصر النهضة وعصر فلسفة الأنوار تظاهرت الايديولوجيا في المخاض كايديولوجيا أوروبية وعقلانية وعلمانية تدعو إلى تطلع إنساني جديد يخاطب البشر جميعاً.

ثم أتى النقد الاشتراكي لها. بيد أن هذا النقد لم يؤد إلى أن تتخلى الايديولوجيا

السائدة عن سماتها اللاتاريخية، بل على عكس ذلك فرض هذا النقد على الفكر البرجوازي أن يؤكد أكثر ادعاءه الثقافوي كوسيلة للدفاع أمام هجوم الاشتراكية. هكذا تأكدت سمة التمركز الأوروبي للايديولوجيا السائدة.

إن التشوه الثقافوي للايديولوجيا السائدة قد اخترع خرافة «الغرب الأبدي» بصيغة المفرد. الأمر الذي اقترن به اختراع مضاد وتكميلي، خرافي هو الآخر، هو اختراع «الشرق الأبدي» ليناظر «الغرب الأبدي» فكان هذا الاختراع المزدوج ضرورياً من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر هنا، وعناصر الركود والثبات هناك.

وتقوم أطروحة التمركز الأوروبي على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الاقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة. إلا أن هذا الادعاء بالاستمرارية يفترض الشروط الآتية: أولاً قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها وهي بالتحديد بيئة «شرقية» وإلحاق الهيلينية إلحاقاً تعسفياً بـ «الغرب الأوروبي» المزعوم؛ ثانياً الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفر منها من أجل تأكيد الوحدة الثقافية الأوروبية المزعومة؛ ثالثاً تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى ـ بأسلوب تعسفي ـ بالاستمرارية الأوروبية المزعومة وجعل هذا العنصر أحد أهم العناصر المفسرة للوحدة الثقافية الأوروبية (ويلاحظ هنا أن هذه النظرة المثالية للدين هي النظرة التي يرى الدين نفسه من خلالها)؛ رابعاً اختراع «شرق» خرافي يحتل المكان المناظر المعكوس واتسامه بسمات مضادة لسمات «الغرب» واستدراجها هي الأخرى من نفس المنهج المثالي القائم على العنصرية ونظرة لا تاريخية للثقافة والأديان.

وقد لعبت خرافة «الأسلاف الإغريق» دوراً جوهرياً في هذا البناء الايديولوجي فهي خرافة مثيرة للعواطف تستبعد التساؤل الحقيقي (وهو لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا قبل أن تظهر في أماكن أخرى أكثر تقدماً تاريخياً؟) وتحتل محله مجموعة إجابات خاطئة قائمة على فكرة أن «الوراثة» اليونانية المزعومة قد مهدت السبيل إلى غلبة العقلانية. وقد اعتبرت الفلسفة اليونانية ـ في هذا الإطار ـ المصدر الوحيد للعقلانية بينما زُعم ان الفلسفات الأخرى («أي الشرقية») لم تتجاوز حدود الميتافيزيقيا. ثم زُعم أن الفكر الأوروبي أنمى هذه الوراثة اليونانية بدءاً بعصر النهضة إلى أن ازدهرت روح

العقلانية في المراحل اللاحقة لتطور العلم المعاصر. أما مرحلة الألفين من السنين التي تفصل اليونان القديم عن النهضة الأوروبية فقد اعتبرت مرحلة انتقالية طويلة محفوفة بضباب التعمية التي حالت دون تجاوز الفكر القديم. وقد اعتبرت أيضاً المسيحية ـ التي ظهرت خلال هذه الفترة واحتلت مكانة الصدارة في تاريخها ـ على أنها لم تعد كونها مجموعة مبادىء أخلاقية فقيرة من حيث المضمون الفلسفي كما أن النزاعات التي ملأت تاريخ الكنيسة اعتبرت نزاعات لاهوتية غير قائمة على العقل وبالتالي عقيمة. هذا إلى أن أعيد اكتشاف المذهب الأرسطي في أواخر القرون الوسطى فأدمج هذا الأخير في البناء الميتافيزيقي للمدرسية، وإلى أن قام كل من النهضة والإصلاح البروتسانتي بتحرير الفلسفة من المدرسية بملازمة تحرير المجتمع المدني من احتكار الفكر الديني. وفي هذا الإطار لم يعمل حساب للفلسفة العربية الإسلامية إلا كوسيلة نقل للوراثة اليونانية. وكان الرأي السائد أن الإسلام لم يضف شيئاً مثيراً للفكر اليوناني. بل وانه ـ في حدود محاولته لإنجاز إضافات إلى السابق ـ قد فشل أو على الأقل فعل ذلك بأسلوب غير مرض.

وقد لعب هذا البناء الأولي الذي ترجع جذوره إلى عصر النهضة دوراً ايديولوجياً جوهرياً في تكوين عقل المثقف البرجوازي المتحرر من الأحكام الدينية المسبقة للقرون الوسطى.

هذا ويبدو لنا أن البناء المذكور يقوم على أسس خرافية لا علمية. فهو ناتج اسقاط تعسفي لتضاد حديث جنوب/شمال يمر بوسط البحر المتوسط على ماض لم يعرف هذا التضاد. ثمة أمثلة عديدة توضح طابع هذا الحكم المسبق واعتبار التضاد جنوب/شمال كناتج أبدي راسخ في الجيوغرافيا (وبالتالي في التاريخ، على حسب منهج استدراجي بسيط). هكذا ألحقت اليونان بأوروبا لأول مرة في عصر النهضة ثم نسيت خلال القرنين التاليين اللذين تم فيهما التوسع العثماني إلى أن اكتشفت من جديد في القرن التاسع عشر عندما أخذت الدولة العثمانية بالتدهور فبزغ تطلع تقسيم وراثتها بين القوى الاستعمارية المعاصرة.

إلا أن هناك مرحلة خمسة عشر قرناً تفصل النهضة عن اليونان القديمة. فكيف يمكن أن يعتبر التاريخ الثقافي الأوروبي متسلسلاً رغم طول هذا الفصل؟ وما هي

الأسس التي يمكن اللجوء إليها من أجل تأكيد هذه الاستمرارية المزعومة؟ لقد اخترع فكر القرن التاسع عشر نظرية العنصرية من أجل هذا الهدف بالتحديد. وفي هذا الإطار تم تنقيل منهج واكتشافات علم ترتيب الأجناس الحيوانية والتحولية الدروينية فطبقت استنتاجاتها على الأجناس البشرية المزعومة على أساس فرضية تواجد سلالات جنسية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع. فذهب الفكر السائد إلى أن هذه المؤهلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد لعب علم اللغات ـ الحديث النشأة ـ دوراً هاماً في تأكيد هذا الحكم المسبق. فانتهج هذا العلم منهج التحولية الخاصة بعلوم الحيوانات وأقام ترتيباً كيفياً للغات يوازي الترتيب المزعوم للأجناس.

وقد ساهمت التطورات الحديثة التي طرأت على المجتمع الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية في تقوية الشعور بالوحدة الثقافية الأوروبية كما أنها قللت من شأن الاختلافات التي كانت تنسب إلى مختلف القوميات الأوروبية. وفي الوقت نفسه خسرت العنصرية النفوذ المهيب الذي كانت تتمتع به سابقاً. الأمر الذي ألزم الايديولوجيا الأوروبية بالبحث عن بديل يحل محلها وينفع كقاعدة تقام عليها وحدة الذاتية الأوروبية. وكانت المسيحية أفضل المرشحين كي تحل محل الأزمة المزدوجة للشوفينيات القومية والعنصرية. فعادت إلى احتلال مكانة الصدارة.

لا شك أن كون المسيحية قد صارت أحد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الأوروبية إنما يثير مشاكل شائكة لكلا النظرية الاجتماعية بشكل عام والبناء الأوروبي المتمركز بشكل خاص. فلم تولد المسيحية على شواطىء نهر الرين أو نهر اللوار، الأمر الذي فرض على المشروع الأوروبي أن يخترع حيلاً ملائمة من أجل إلحاق الفكر المسيحي ـ الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية حيث نشأ ـ بالفكر الغائي الأوروبي التمركز. هكذا لففت العائلة المقدسة في ثياب أوروبية كما أن آباء الكنيسة المصريين والسوريين ضموا إلى الفكر الغربي. كذلك تطلب ضم اليونان القديمة غير المسيحية إلى سلالة الأسلاف أن تخترع حيل لإظهار تضاد بين الفكر اليوناني وفكر الشرق القديم، بالرغم من أن هذا التضاد لا أساس له. بل وجب بيان علاقة تربط قدماء الإغريق المتحضرين مع القبائل الأوروبية التي لم تخرج بعد من طور الهمجية. وطبعاً

النتيجة هي أن هذه العلاقة تقوم بالضرورة على نواة عنصرية لا مفر منها من أجل تأسيس مثل هذه العلاقة المصطنعة. يضاف أن الفكر الأوروبي التمركز قد اضطر إلى أن ينسب إلى المسيحية خصوصيات خاصة ومزايا لا مثيل لها في الأديان الأخرى بحيث أنها تفسر التفوق الأوروبي اللاحق وفتحه للعالم. هنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسفية. كما ان المنهج المستخدم من أجل تحقيق الغاية هو بالضرورة منهج مثالي يغذي التفسير السلفي للدين. هكذا يرى الغرب نفسه مسيحياً فيقال الحضارة الغربية المسيحية.

هذا من جانب. ومن الجانب الآخر يرى الغرب نفسه بروميثياً (نسبة إلى نصف الإله اليوناني بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة ليعطيها للبشر) وينسب هذه الصفة للحضارة الغربية فقط، مدعياً أن الحضارات الأخرى جميعاً غير بروميثية. على أن برومثيوس هو شخصية يونانية لا مسيحية، هذا وقد سبق اننا قلنا في تحليلنا لظروف تكوين الميتافيزيقيا الخراجية بدءاً بالهيلينية ومروراً بالمسيحية والإسلام إن المساهمة اليونانية في بناء هذه الايديولوجيا تتجلى بالتحديد في فلسفة الطبيعة. فهي فلسفة تدعو إلى التأثير على الطبيعة من خلال العمل ـ وهو تعريف النزعة البروميثية ـ بخلاف الموقف الميتافيزيقي الذي يميل إلى الأنطواء السلبي على النفس. ومن هذه الزاوية لا تختلف الميتافيزيقيا المسيحية أو الإسلامية عن مثيلتها الهندوكية مثلاً. أما مساهمة مصر في اتمام بناء الايديولوجيا الخراجية فلا تقل أهمية وتتمثل في اختراعها مبدأ المسؤولية الأخلاقية للفرد المتمتع بروح خالدة، مهما كان جنسه أو أصله أو وضعه الاجتماعي ثم ورثت الأديان السماوية هذا المبدأ. وقد جمعت الايديولوجيا الخراجية بين هذه المبادىء المختلفة ـ وهي النزعة البروميثية والانطواء على الذات والمسؤولية الأخلاقية ـ ولو أنها مبادىء متناقضة بعضها مع بعض إلى حد ما، في صيغ مختلفة تطورت على حسب ظروف المجتمع. فالمسيحية في القرون الوسطى أعطت وزناً أكبر نسبياً للمسؤولية الأخلاقية وقللت من شأن البروميثية نتيجة للظروف الموضوعية للمجتمع الاقطاعي ثم تطورت الصيغة كي تعطي وزناً أكبر لمبدأ البروميثية ابتداء من عصر النهضة. ونجد حركة عكسية في تطور الايديولوجيا في المنطقة الإسلامية. فالتفسير الإسلامي في عصر الازدهار خلال القرون الثلاثة الأولى اتسم بأنه أعطى أهمية لمبدأ البروميثية ثم أصابه تقليل بشأن هذا المبدأ لصالح العناصر الأخرى في العصور

اللاحقة المنحطة.

ولنؤكد إذن ملاحظتنا بخصوص القناع الايديولوجي الذي ترى أوروبا نفسها من خلاله إذ أن المسيحية التي تستخدم معياراً للذاتية الغربية هي في حقيقة أمرها شرقية الأصل، شأنها في ذلك شأن الهيلينية والإسلام. إلا أن الغرب قد تملك المسيحية لدرجة أن العائلة المقدسة أصبحت في التصوير الشعبي مكوّنة من أفراد ذوي الشعر الأشقر والعيون الزرقاء. جيد، لا مانع في ذلك، فإن مبدأ امتلاك أفكار نشأت في بيئة أخرى مقبول في حد ذاته، وخاصة إذا صار هذا الامتلاك خصباً. وهذا هو ما حدث فعلاً في هذه المناسبة. فالتفسير المسيحي الغربي، في ظروف المجتمع الأوروبي الخراجي الطرفي، قد اتسم بمرونة أكبر، الأمر الذي ساعد فعلاً على التجاوز الرأسمالي الباكر.

وتكميلاً لذلك قام الفكر الغربي باختراع اصطناعي لشرق وهمي يلائم احتياجات التمركز الأوروبي. ونقصد هنا بالتحديد مساهمة الاستشراق في بناء الايديولوجيا الغربية. فقد قدم الاستشراق صورة ايديولوجية غير صحيحة عن شرق خرافي يتسم بسمات معاكسة لتلك السمات التي تميز الغرب. وتلعب هذه الصورة المعكوسة المناظرة دوراً أساسياً في تأكيد جذور خرافية لتفوق الغرب.

وما أريد أن أقوله هنا بشيء من التشديد هو أن التشوه الأوروبي المتمركز يمحو الطموح العالمي المغزى للإيديولوجيا الغربية. وقد رأينا أن هذا التشوه حديث النشأة، نسبياً. فكانت فلسفة الأنوار قد أقيمت على أساس مشروع عالمي التطلع، يود أن يخاطب البشر جميعاً. بل أقيمت هذه الفلسفة من خلال معركة ضد تطلع عالمي آخر وسابق هو طموح الدين المسيحي (ولكن شأنه لا يختلف في هذا الصدد عن الإسلام) إلى أن يكون عالمي المغزى: فالمعروف أن فلسفة الأنوار لم تغذ شعوراً بالاحترام إزاء الفكر المسيحي للقرون الوسطى. بل على عكس ذلك أعلنت نفورها إزاء ما اعتبرته تعمية دينية. وكان ميلها إلى إحياء العصور القديمة اليونانية والرومانية جزءاً من مجهودها لضرب تحكم الدين وإقامة الذاتية الأوروبية على أساس جديد. إلا أن فلسفة الأنوار تصدت هنا لتناقض حقيقي لم تتمكن من التغلب عليه بالوسائل التي كانت تملكها. فقد كانت هناك أوروبا في البناء الرأسمالي. وكان واضحاً أن هذا العالم

الجديد في المخاض سوف يتفوق بالضرورة على العوالم الأخرى جميعاً، وذلك ليس فقط من الزاوية المادية، بل أيضاً من زوايا أخرى كثيرة سياسية واجتماعية. فلم تنجح فلسفة الأنوار في التوفيق بين إدراك هذه الأمور من جهة وبين تأكيد طموحها الإنساني العالمي المغزى من الجهة الأخرى. وهنا أخذت الايديولوجيا الأوروبية تنزلق تدريجياً نحو العنصرية كتفسير للتضاد غرب/شرق الذي أصبح حقيقة. وفي الوقت نفسه لم تنجح الايديولوجيا الجديدة في التوفيق بين الأممية الأوروبية من جهة وبين نزعات القوميات الأوروبية التي لازمت تبلور الرأسمالية من الجهة الأخرى. ومن هنا أيضاً أخذت في الانزلاق نحو شوفينيات قومية تمثل ردة بالنسبة إلى الأممية الأوروبية.

هكذا توصلت بالتدريج النظرية الاجتماعية التي انتجتها الرأسمالية إلى الاستنتاج بخصوصية مطلقة لتاريخ أوروبا. فذهبت إلى أنه لم يكن من الممكن أن تظهر الرأسمالية (وبالتالي العالم المعاصر) في مكان آخر. كما أن هذه النظرية توصلت إلى استنتاج تكميلي وهو أن المجتمعات الأخرى مضطرة إلى أن تضاهي النموذج الأوروبي إذا أرادت أن تواجه التحدي، وان المضاهاة تفترض أن تتخلص من خصوصياتها الثقافية إذ هي المسؤولة عن تخلفها طبقاً لهذه النظرية.

هكذا أصبحت الايديولوجيا السائدة لا تقتصر فقط على تقديم رؤية للعالم بل شملت مشروعاً سياسياً على صعيد العالم وهو مشروع تجانس الإنسانية من خلال تعميم النمط الغربي.

إلا أن هذا المشروع مستحيل في حد ذاته. أليس القول الشائع بأن تعميم أشكال ومستوى استهلاك الغرب على نطاق خمسة مليارات فرد يصطدم بعقبات مطلقة من حيث توافر الموارد الطبيعية دليلاً على هذه الاستحالة؟ وما معنى الدفع إلى المضاهاة إذا كان من المعروف سابقاً أن هذا أمر مستحيل؟

- ٤ -

حدود الماركسية الموجودة فعلاً

يشكل البعد الأوروبي التمركز بعداً أساسياً في منظومة الأفكار والآراء التي تتكوّن منها الايديولوجيا الغربية السائدة. وفي معظم الأحيان يعمل هذا التشويه في التفكير دون الأحساس به. لذلك ينبغي أن نواجهه بفرضيات علمية صريحة تقدم

تفسيراً آخر لتاريخ الإنسانية. ولا بد أن تكون هذه الفرضيات قادرة على أن تفسر في آن واحد أسباب القفزة الأوروبية الباكرة وتخلف الحضارات الأخرى في إنجازها. كما يجب أن تكون هذه الأداة فعّالة من أجل إدراك مغزى تحديات العالم المعاصر بحيث تساعد فعلاً على رسم سياسات واقعية لمواجهتها.

وقد قدمت فعلاً الماركسية تفسيراً آخر لنشأة الرأسمالية، **دون الالتجاء إلى العرق** أو إلى الدين، بل بالاعتماد على منظومة مفاهيم تخص قوى وأنماط الإنتاج والبناء الفوقي الايديولوجي والسياسي، وهي مفاهيم تنطبق على جميع المجتمعات البشرية.

وتتصدى الماركسية لمعضلة الديناميكية الاجتماعية على صعيد البشر بأجمعهم تصدياً مباشراً، على خلاف تلفيقية النظرات البرجوازية التي تتهرب من هذا التساؤل. إلا أن إعلان الطموح وتحقيقه شيئان مختلفان. فلا يصح أن يُعتبر أن ماركس قد حقق فعلاً هذا الإنجاز ولو لأسباب تتعلق بحدود معرفة عصره للحضارات غير الأوروبية.

هكذا لا بد ان نعتبر الاقتراحات التي قدمها ماركس في هذا الشأن على انها بدء للعمل فقط وليس نهاية له. على أن التيارات الغالبة في الماركسية بعد ماركس لم تفعل ذلك بل ذهبت إلى تعميم سريع لهذه الاقتراحات التي لم تعد كونها تأملات حدسية، الأمر الذي غذى بدوره نظرية شبه تحولية عن المراحل الخمس للتطور الاجتماعي (الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقطاعية ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية).

هذا من جانب. ومن جانب آخر تأثرت الماركسية الموجودة فعلاً بالثقافة السائدة، الأمر الذي دفع في اتجاه تفسير ماركسي يشارك هذه الثقافة في تشوهها الأوروبي المتمركز. ونقصد تلك النظريات التي تذهب إلى أن ثمة تسلسلين تاريخيين اثنين هما التسلسل الأوروبي المفتوح الذي أدى إلى الرأسمالية من جهة، والتجمد في مأزق ونمط الإنتاج الآسيوي المزعوم من الجهة الأخرى.

يبدو لي أن المنهج الماركسي في حد ذاته لا يفترض هذه الاستنتاجات التعسفية، لا يفترض نظرية المراحل الخمس ولا نظرية التضاد غرب/شرق الذي ألهمته تأملات ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي المزعوم.

وقد وضعت اقتراحاتي حول النمو غير المتكافىء في هذا الإطار، فتقدمت

بأطروحة مفادها ان الاقطاعية الغربية هي شكل طرفي ـ بمعنى غير مكتمل ـ لنمط إنتاج خراجي هو الأصل. وان ميزة الغرب تكمن بالتحديد في هذا التخلف للشكل الاقطاعي، إذ أن الأشكال الاجتماعية غير المكتملة هي أكثر مرونة من الأشكال المكتملة وبالتالي أن قفز الأولى من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى أكثر احتمالاً مما هو عليه الأمر بالنسبة إلى الثانية.

أضيف أن أطروحة النمو غير المتكافىء لم تقتصر على مجال دراسة أشكال نمط الإنتاج ومميزات البناء التحتي. بل شملت تأملات حول البناء الفوقي. وفي هذا الإطار قدمت فرضية مفادها أن الايديولوجيا الخراجية اتخذت هي الأخرى شكلاً مكتملاً في مراكز المنظومة الخراجية (مثل الشرق العربي الإسلامي) وشكلا غير مكتمل ـ اسميته شكلاً طرفياً ـ في المجتمعات الخراجية الطرفية (مثل أوروبا الاقطاعية).

ثم وجدت هذه الفرضية خصبة إذ أن تطبيقها على واقع مجتمعات أخرى قد أدى إلى استنتاجات مقنعة. واقصد هنا بالتحديد المقارنة بين الصين واليابان. فالمجتمع الصيني الخراجي المكتمل تجمد وتخلف بينما المجتمع الياباني الطرفي المتأخر والأقل نمواً قد انجز القفزة إلى الرأسمالية باكراً. ونجد في الصين صورة مكتملة للإيديولوجيا الخراجية في شكل الكونفوسانية الأصلية، وفي اليابان صورة مختلفة طرفية لهذه الايديولوجيا.

هذا ويبدو أيضاً أن نظرية التخطي إلى ما بعد الرأسمالية منوطة بنظرية التوسع الرأسمالي العالمي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ماركس شارك تفاؤل عصره فيما يخص هذا التوسع. فكان ماركس يتصوره عملية سريعة لا تقهر من شأنها أن تمحو بقايا جميع أنماط الإنتاج السابقة وجميع أوجهه الثقافية المرتبطة بها، أي بعبارة أخرى تصوره عملية لا بد أن تحقق تجانساً سريعاً على صعيد عالمي، وبالتالي سوف تؤدي إلى استقطاب طبقي على نمط موحد في جميع أقطار العالم مفاده تقسيم المجتمع إلى برجوازية وبروليتاريا. وعلى هذا الأساس استدرج ماركس نظرية الثورة الاشتراكية العالمية النطاق والعمالية المضمون، والمعتمدة على الأممية البروليتارية. كما أن هذه التصورات المتفائلة أدت إلى

تصور مرحلة الانتقال الاشتراكي إلى المجتمع اللا طبقي على أنها مرحلة قصيرة نسبياً، وإن هيمنة الطبقات العاملة على سير الأمور خلال هذا الانتقال أمر لا يدعو إلى الشك.

هذا لم يحدث. فكان تاريخ التوسع الرأسمالي في حقيقة أمره مختلفاً عن الصورة المتفائلة الموصوفة فيما سبق. فلم يصنع هذا التوسع التجانس في جدول عمل التاريخ. بل على عكس ذلك أدى إلى تعميق الاستقطاب العالمي. فالتوسع لم يلغِ الأشكال الاجتماعية السابقة في الأطراف بل أدى إلى تكيفها وإخضاعها لاحتياجات التراكم الرأسمالي في المراكز المسيطرة. وبذلك وضعت الرأسمالية في جدول العمل ثورة أخرى غير الثورة الاشتراكية العالمية العمالية هي ثورة شعوب (ولا أقول بروليتاريا) أطراف النظام، وهم ضحايا التوسع الرأسمالي. هذا الواقع بدا لي تعبيراً مجدداً لقانون النمو غير المتكافىء، بمعنى أن التناقضات التي تميز النظام الرأسمالي أقوى في الأطراف المتخلفة مما هي عليه في المراكز المتقدمة.

هذا ويبدو لي أن نظم التفكير السائدة تقلل من شأن هذه السمات للرأسمالية الموجودة فعلاً، ولا تعطيها مكانة الصدارة التي تستحقها في أي تحليل علمي واقعي. لذلك رأيت أن النظرية الاجتماعية في حاجة إلى مفهوم خاص يؤكد أهمية هذه السمات. واقترحت في هذا الصدد مفهوم القيمة العالمية، أو بتعبير أدق مفهوم علومة القيمة. فهو مفهوم بدا لي خصباً إذ أنه يفسر فعلاً الاستقطاب على الصعيد العالمي من جهة والأشكال الخاصة للاستقطاب الاجتماعي الداخلي في أطراف النظام من الجهة الأخرى. وأقصد هنا ظاهرة توزيع الدخل المتفاوت والمتزايد التفاوت بقدر ما تنمو اقتصاديات الأطراف. وهي ظاهرة تعبر عن طابع التناقضات الاجتماعية المتزايدة في حدتها حتى تصبح غير قابلة للتحمل فتؤدي إلى انفجار ثوري.

إن مفهوم علومة القيمة يلقي ضوءاً على أهم سمات تراكم رأس المال على صعيد عالمي. فهو التعبير العلمي الدقيق عن آليات التحالفات الاجتماعية التي يقوم عليها التراكم المتمركز على الذات في المراكز والتراكم التابع في الأطراف. كما أنه يلقي ضوءاً على الآليات التي تحكم إعادة تكوين الاستقطاب المذكور. فالتراكم المتمركز على الذات في المراكز يخلق ظروفاً ملائمة لكي يرتفع الأجر بقدر ما ترتفع إنتاجية العمل وبالتالي

يخلق الشروط الاجتماعية المناسبة للتحالف الاجتماعي الاشتراكي الديمقراطي. هذا بينما التراكم التابع يقطع هذه العلاقة بين عائد العمل وإنتاجيته وبالتالي يخلق ظروفاً اجتماعية تحول دون استفادة الجماهير الشعبية من التنمية الاقتصادية.

القسم الثاني

أزمة الاشتراكية

الفصل الثامن

ماذا يحدث في الاتحاد السوفياتي؟

أثار صدور الكتاب الذي أوضح فيه غورباتشوف سياسته الداخلية القائمة على مقولتي، إعادة البناء (Perestroika) والشفافية (Glasnost) ونظرته للقضايا المطروحة عالمياً، أثار قلقاً في الوطن العربي والعالم الثاث بشكل عام. فلاحظ المعقبون أن الكتاب قد امتنع عن أي إشارة إلى قضايا العالم الثالث. من هنا التساؤل - وهو في محله - عما إذا تخلت القيادة السوفياتية الجديدة عن مساندتها للحركات والقوى المعادية للإمبريالية، في مقابل تخفيف عبء سباق التسلّح والتقارب مع الغرب.

إذاً، تتضافر في هذه المعضلة عوامل خاصة ببرنامج الإصلاح الداخلي للمجتمع السوفياتي، وعوامل خاصة بسياسته الخارجية. الأمر الذي يتطلب العودة إلى ماهية هذه المشاكل التي يواجهها المجتمع السوفياتي منذ نشأته، وكيف تعامل معها في المراحل السابقة قبل التساؤل عما تمثله التطورات الجديدة في هذه الشؤون.

- ١ -

١ - كان كارل ماركس قد تصور أن التوسع الرأسمالي من شأنه أن يغزو العالم في فترة تاريخية قصيرة نسبياً، وبالتالي، أنه سوف يحقق نوعاً من التجانس الاجتماعي والاقتصادي على صعيد عالمي. من هنا، تصوره للثورة الاشتراكية العالمية المعتمدة على الطبقات العمالية وعلى نزعتها الأممية.

اختلف التوسع الرأسمالي الحقيقي عن هذه الصورة اختلافاً جوهرياً. فلم يؤدِّ إلى التجانس المأمول بل إلى عكسه تماماً، أي إلى استقطاب في داخل المنظومة الرأسمالية، وتبلور عدد محدود من الدول المركزية الامبريالية المسيطرة من جانب،

وتخلّف مناطق شاسعة في الأطراف من جانب آخر. الأمر الذي آل بدوره إلى تفكك النزعة المعادية للرأسمالية في الطبقات العاملة المتقدمة للمراكز من جهة، وإلى ظهور قوى ثورية من طابع آخر في الأطراف من جهة أخرى. أقصد قوى ذات مضمون طبقي متنوع، تثور ضد الرأسمالية الحقيقية التي تعانيها الجماهير الشعبية الواسعة في أطراف المنظومة. ولم يدرك فلاديمير لينين مغزى هذه الظاهرة التي كانت تفترض مراجعة نظرية النقلة إلى الاشتراكية إلاّ جزئياً. فإذا كان لينين قد تقدّم فعلاً بأطروحة جديدة مفادها أن الثورة تبدأ من «الحلقات الضعيفة» للمنظومة الرأسمالية، إلاّ أنه تصور أيضاً أن ثورات عمالية في أوروبا المتقدمة سوف تلي فوراً إشعال الحريق في روسيا المتخلفة. وهذا لم يحدث.

ومن هذا التاريخ يواجه المجتمع السوفياتي (وكذلك المجتمعات الأخرى التي قامت فيها بعد في أعقاب ثورات مماثلة)، وضعاً جديداً يمكن تلخيص سماته في النقاط الثلاث الآتية:

أ ـ إن بناء مجتمع جديد يجمع بين تقدم قوى الإنتاج، بحيث يحقق «اللحاق» بالمستوى الفني والتكنولوجي المتوصل إليه في المراكز المتقدمة، وبين إقامة علاقات إنتاجية واجتماعية ذات طابع اشتراكي، إنما هو عملية لا يمكن أن تتم في فترة قصيرة، بل تتطلب عقوداً عديدة. بدليل أن المجتمع السوفياتي لم يصل إلى هذه النتيجة بعد مرور حوالى سبعين عاماً على ثورة عام ١٩١٧. مع أن النظرية السوفياتية لم تعترف بضرورة هذه المسيرة الطويلة بل لم تستدرج منها الاستنتاجات التي كان يفترض استدراجها. فتقدمت هذه النظرية بأطروحة «بناء الاشتراكية في بلد واحد» مفادها، أن إقامة جوهر العلاقات الاشتراكية أمر ممكن على الرغم من تخلّف قوى الإنتاج. وقد أثبت التاريخ اختلاف الواقع عن هذه الصورة المبسطة[1].

ب ـ إن المجتمع السوفياتي واجه طوال تاريخه معاداة العالم الرأسمالي، ولو أن حدة هذه المعاداة قد اختلفت حسب المراحل والظروف (أي توحيد جبهة الرأسمالية أو انقسامها بين أطراف متنافسة للتوصل إلى الهيمنة العامة). وترجع هذه المعاداة العنيدة

---

(١) تناولت أوجهاً مختلفة لهذه الإشكالية في: سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، بخاصة الفصل الرابع.

إلى أن النظام السوفياتي يرفض تماماً «التكيف» لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي، فيخضع علاقاته الخارجية (التجارية والتكنولوجية والثقافية والسياسية) لمقتضيات مشروعه الوطني الخاص المستقل. وهذا بالتحديد ما يستحيل أن تقبله الرأسمالية.

ج ـ يضاف إلى هذه السمات الرئيسية العامة سمات أخرى تخص الاتحاد السوفياتي، وهو كيان متعدد القوميات ورث الامبراطورية القيصرية السابقة. الأمر الذي يتمظهر في استمرار فعل نزعة أولوية القومية الروسية، إن لم تكن هيمنتها على القوميات الأخرى المستعمرة سابقاً.

٢ ـ كيف تعامل نظام الحكم في عصر ستالين مع هذه المعضلة؟ أرى أن هذا النظام قد قام على أربعة مبادىء هي الآتية:

أ ـ أعطى النظام الأولوية في خياراته إلى تعجيل التصنيع من خلال إلغاء سيادة الملكية الريفية الصغيرة التي أقامتها ثورة عام ١٩١٧، وتجميع الفلاحين في شكل معيّن من الجمعيات التعاونية (الكولخوز). وقد أُدعي أن هذا التحويل رمى إلى التخلص في أغنياء الفلاحين (الكولاك)، وبالتالي، أنه تم بتأييد متحمس من قبل جماهير الفلاحين الفقراء والمتوسطين الذين كانوا يمثلون عندئذ أغلبية سكان القطر. حقيقة الأمر مختلفة، فالعملية رمت إلى ابتزاز فائض اقتصادي بالغ لمصلحة التصنيع، من خلال فرض أسعار منخفضة على منتوجات الزراعة، الأمر الذي أدى بدوره إلى معارضة عنيفة شملت جميع فئات المجتمع الريفي. ولما كان منفذ الإنتاج الصناعي للسلع الاستهلاكية محدوداً نتيجة انخفاض مداخيل كل من المزارعين والعمال، فإن عملية التصنيع دارت في حلقة مفرغة من خلال التركيز على إنتاج سلع إنتاجية، وجدت منفذها في إعادة الاستثمار في الصناعة نفسها.

ب ـ ألغى النظام الحياة الديمقراطية الشعبية التي ميّزت عقد العشرينات، وأقام بدلها دولة بيروقراطية استبدادية. فكانت هذه الردة حاصل إقامة الجمعيات التعاونية الريفية بالشكل الذي تمت به، والذي قضى على التحالف بين الطبقة العاملة وجماهير الريف، ذلك التحالف الذي كان قد أنتج ثورة عام ١٩١٧. يضاف أن كون الدولة قد صارت غير ديمقراطية، أصبح بدوره عاملاً فعّالاً شجّع تبلور «الطبقة الجديدة» البيرو ـ تكنوقراطية التي انفردت في صنع القرار. الأمر الذي أعطى لتحكم الدولة

درجة مرتفعة من الاستقلالية الذاتية في مواجهة جدلية الصراع بين الميول الاشتراكية للجماهير، والنزعة الرأسمالية التي أشرنا إليها أعلاه(٢).

ج ـ قام النظام بترويج صورة مبتذلة للماركسية مفادها، أن الدولة السوفياتية قد أنجزت فعلاً أهداف الاشتراكية، بل وحققتها بشكل مثالي وكامل، ومنع التعبير عن أي تحفظ إزاء هذه الصورة الايديولوجية الرخيصة.

د ـ انطوى الاتحاد السوفياتي في معزل نسبي عن باقي العالم، سواء أكان من حيث العلاقات الاقتصادية أم من حيث المشاركة في السياسة الدولية. قطعاً هناك أكثر من سبب يفسّر بل ويعلّل هذا الانعزال، منها الحصار الذي فرضه النظام الإمبريالي. يضاف أن ميزان القوى العسكرية قد تطور في غير مصلحة الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية، إذ ـ لمدة ـ انفردت الولايات المتحدة الأميركية بالسلاح النووي، ولم تتوصل القوات السوفياتية العسكرية إلى الحد المطلوب لمواجهة الخطر الأميركي قبل أواخر الخمسينات. وفي هذه الظروف اتسمت الدبلوماسية السوفياتية بسمة دفاعية بحتة، فاكتفت باستغلال التناقضات بين الدول الاستعمارية في الفترة ما بين الحربين، حتى تضمن لنفسها مهلة سلام. أما بالنسبة إلى حركات التحرر الوطني في المستعمرات وشبه المستعمرات، فقد اكتفى الاتحاد السوفياتي بإعلان تضامنه الأخلاقي معها دون أن يكون قادراً على مدّ المعونة إليها. يضاف أن النظرية السوفياتية في هذا الشأن كانت ترى أن الحركات التي تقودها الأحزاب الشيوعية فقط (وكان هذا الشأن في الصين وفي منطقة جنوب شرق آسيا بعد الحرب العالمية الثانية)، هي الوحيدة الكفيلة بإنجاز التحرر الوطني، نظراً «للخيانة» التاريخية النهائية للبرجوازيات الوطنية.

لسنا هنا بصدد النقاش عما إذا كانت هناك إمكانات أخرى لمواجهة المعضلة، أم إذا كانت الظروف الموضوعية قد ألغت أي احتمال آخر. ولنكتف إذاً بتقويم النتائج وإظهار الظروف التي أدت إلى مراجعة هذا الخط العام.

هنا بلا شك جوانب إيجابية للمرحلة التي خطت خطوات واسعة ـ وفي فترة قصيرة ـ في سبيل إنجاز المرحلة الأولى للتصنيع. ونقصد مرحلة التراكم التوسعي

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٤٦.

الذي يقتصر على تقليد نماذج الصناعات التي أقامتها الرأسمالية في البلدان المتقدمة. فتم تحقيق أهداف المرحلة من خلال اقتداء التكنولوجيات المعروفة، وتعبئة فائض قوى العمل المتراكم في الريف المتخلف، وتمويل العملية بواسطة فرض تبادل غير متكافىء بين الصناعة والزراعة المحلية.

إلّا أنه ـ ابتداء من أوائل الستينات ـ أخذ الاقتصاد السوفياتي يواجه عقبات متزايدة في تجاوز هذا الحد، والانتقال إلى التراكم الكثيف الذي يتطلب مزيداً من المبادرة والإبداع. كما أن انتصار الجيوش السوفياتية في الحرب العالمية الثانية، واتفاقات يالطا المترتبة عليه قد خففا من شدة الحصار، فأقيمت في شرق أوروبا منظومة دول تابعة للاتحاد السوفياتي. يضاف إلى ذلك انتصار الثورة الصينية عام ١٩٤٩ التي ضمنت حدود الاتحاد السوفياتي الآسيوية الطويلة.

ـ ٢ ـ

١ ـ على كل حال أخذت الظروف العامة تتطور لتفتح أفاقاً جديدة ابتداء من منتصف الخمسينات. فقد دخل النظام الرأسمالي العالمي في فترة رواج استمر حوالي عشرين عاماً. وقام هذا الرواج على أسس سياسية متينة:

أولها، إعادة بناء أوروبا الغربية، وبالتالي، استبعاد شبح «الخطر الشيوعي». وثانيها، تثبيت الاستعمار الجديد من خلال الاعتراف باستقلال دول آسيا وأفريقيا المستعمرة سابقاً، وضمان هيمنة البرجوازيات المحلية على نظم حكمها وعزل القوى اليسارية وضربها في جنوب شرق آسيا عدا فيتنام.

وفي هذا الإطار الجديد، بدا أن الاتحاد السوفياتي لم يمثل بعد خطراً على المنظومة الرأسمالية. وكان من نفاذ بصر خروتشوف إدراكه مغزى الظروف وقيامه بمبادرة جريئة يمكن تلخيصها في المبادىء الأربعة الآتية:

أ ـ الرغبة في القيام بإصلاحات في ميدان إدارة الاقتصاد. فكانت الظروف قد بدأت تسمح بإيجاد حل «للمشكلة الزراعية» الناتجة عما سبق وصفه أعلاه. إذ إن تقدّم التصنيع نفسه قد أدى فعلاً إلى انقلاب النسب بين سكان الحضر والريف. وبالتالي، أصبح ممكناً تحديد منظومة جديدة للأسعار، تضمن نوعاً من المساواة بين

مـداخيل الـريف والحضر، بحيث تلغي العقبة التي قـامت في سبيـل تحـديثِ الإنتـاج الزراعي.

هذا، ويجدر بالذكر أن الإصلاحات التي قام بها خروتشوف لم تمس نظام الدولة غـير الديمقـراطي. فأقصى مـا ذهـب إليه خـروتشوف في هـذا المجال لم يتجـاوز حدود «الليبرالية»، أي القضاء على الإرهـاب البوليسي وتحكّم أجهـزة الأمن، دون أن يتطلع إلى تغـيرات تضمن مشاركـة القوى الاجتـماعية الأسـاسية في اتخـاذ القرار. كـأن هذه الإصلاحات أجابت فقط لمطالب الطبقة التكنوقراطيـة الجديـدة في مزيـد من الاشتراك في الحكم.

ب ـ تحقيق المسـاواة العسكريـة مع الـولايات المتحـدة الأميركيـة التي تمت فعلاً ابتداء من الستينات.

ج ـ تصور خروتشوف أن الإصلاحـات التي قام بهـا من شأنها أن تحـل معضلة التراكم الكثيف. وبالتالي، تصور أن الاتحاد السوفيـاتي على وشـك «اللحاق» بمستـوى الغرب المتقدم في مجال فعالية الإنتاج المدني كما حققت تلك المساواة العسكريـة. إلاّ أن التجـربة أثبتت أن الـدواء لم يكن على المستـوى المطلوب لعـلاج الداء. فكـانت خيبة الآمال في هذا الشأن قد لعبت دوراً حاسماً في إنهاء تجربة خروتشوف.

د ـ اتخاذ مبادرات في مجالات السياسة الدوليـة تتفق مع كـون الاتحاد السـوفياتي قـد أصبح فعـلاً القوة العـظمى الثانيـة ـ من الناحيـة العسكريـة على الأقـل ـ فرأى خروتشوف أنه من الممكن الخروج من «الانطواء الدفاعي» السابق. ومن هنا فعلاً بدأ الاتحاد السوفياتي يلعب دوراً إيجابياً على صعيد عالمي.

إن الباب الذي دخل الاتحاد السوفياتي منه في شبكة العلاقات الـدولية هـو باب علاقاته مع العالم الثالث. فعلى الرغم من نجـاح الغرب في عمليـة الانتقال السيـاسي من نظام الاستعمار القديم إلى أشكاله الجديدة، إلاّ أن التناقضات بين منـطق التوسـع الـرأسمالي العـالمي من جانب، واحتيـاجات تنميـة وطنية مستقلة في العـالم الثـالث من جانب آخر، لم تُحلّ ولا يمكن أن تجد حلاً لها في إطـار الرأسـمالية. وبـالتالي، أخـذت بعض نظم الحكم الجديدة ـ تلك التي نتجت عن حركات تحرر راديكالية عـلى الأقل ـ

تصطدم مع الغرب. ويمثل مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ تاريخاً حاسماً من هذه الزاوية. فرأى الاتحاد السوفياتي إمكانية استخدام هذه التناقضات من أجل فرض اعتراف وجوده كقوة عظمى لها مصلحة وقول في الشؤون العالمية.

٢ ـ ليس من الغريب أن منطقة الشرق الأوسط قد احتلت مكانة الصدارة في هذه السياسة السوفياتية الجديدة. يرجع ذلك إلى خصوصيات تميز استراتيجياً الغرب إزاء الوطن العربي. فمنذ عهد محمد علي، أدرك الغرب خطورة نهضة مصر، وبالتالي احتمال إنجاز وحدة عربية من شأنها أن تخلق قوى كبرى مجاورة على طول الشاطىء الجنوبي للمتوسط من المحيط إلى الخليج. ومنذ ذلك التاريخ الباكر بذل الغرب كل مجهوده لمنع هذه النهضة. هكذا قرر الغرب إقامة استعمار استيطاني صهيوني في قلب الوطن العربي، واستخدامه وسيلة أساسية في إحباط أي مشروع تنموي مصري جدير بهذه التسمية، وأي مشروع وحدوي عربي. فأدرك الاتحاد السوفياتي، إذاً، أن هناك مجالاً للتحالف الاستراتيجي بينه وبين ميول العرب للتحرر والوحدة. هكذا بدأت القصة بصفقة الأسلحة عام ١٩٥٥، ثم تدخل الاتحاد السوفياتي لإسقاط المشروع الثلاثي البريطاني ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي عام ١٩٥٦، وهي حوادث حاسمة مهّدت الطريق إلى ما يمكن أن ننظر له الآن على أنه كان العهد العسلي في العلاقات العربية ـ السوفياتية امتدت إلى هزيمة عام ١٩٦٧! والملاحظ أن هذه السياسة استمرت بعد إبعاد خروتشوف، خلال الحكم «المحافظ» لبريجنيف. ويثير تحليل مغزى هذه السياسة السؤالين الآتيين:

أولهما: مع من تحالف الاتحاد السوفياتي؟ لم تكن النظم العربية الوطنية ـ الناصرية والبعثية ونظام الجزائر ـ قد تبلورت من خلال ثورات اجتماعية معادية للاستعمار والرأسمالية معاً، على غرار ما حدث في الصين وفيتنام وكوبا، بل كانت حاصل مجرد اصطدام الميول الوطنية العربية مع خطة الاستعمار المشار إليها، من هنا طابعها الملتبس والمتردد. على أن التحالف معها تطلب مراجعة النظرية التي رأينا أنها كانت تقوم على فرضية «خيانة» البرجوازيات المحلية في العالم الثالث. على كل حال اعتقدت القيادة السوفياتية أنها لا تستطيع أن تعلّل هذا التحالف دون تلك المراجعة. فتمت هذه المراجعة وخُلقت مقولة «الطريق غير الرأسمالي» بالتحديد من أجل تبرير

التحالف مع هذه النظم، على الرغم من رفض هـذه النظم الايـديولـوجيا المـاركسية، وفي كثـير من الأحيان رفضهـا التعامـل مع القـوى الشعبية والتقـدمية بله الشيـوعيـة المحلية. لسنا هنا بصدد تقويم مختلف الاحتمالات التي كانت واردة فيما يخص مستقبـل هذه النظم، ولا نستبعد احتمال تطورها وتجاوزها الحـدود الناتجـة عن ظروف نشـأتها. إلّا أن هذا التطور لم يحدث.

ثانيهما: ما هي أهداف هذا التحالف؟ يقول البعض إن الاتحاد السـوفياتي كـان يرمي إلى التوسع، أي في نهاية الأمر إقامة دول تابعة له على غرار ما هو عليه في شرق أوروبا. ويقول البعض الآخر إن الاتحاد السوفياتي بكونه مجتمعـاً اشتراكياً لا يرمي إلى مثـل هذا الهـدف وهو ذو طـابع استعـماري خاص فقط بمنـطق احتيـاجـات التـوسـع الرأسمالي. أرى أن هذين الرأيين لهما طابع إيديولـوجي محض لا يمت لحقيقة المـوضوع بصلة.

لا أريد أن أخوض هنا في هذا النقاش الذي تناولته في مكان آخر. وذلـك لأن النـظر إلى الخطوط العـامة لـلاستراتيجيـا السوفيـاتيـة وميـزان القـوى يغنينـا عن هـذا النقـاش، ولـو أنـه شرعي في حـد ذاتـه. فلم يخـرج الاتحـاد السـوفيـاتي عن حـدود استراتيجيا دفاعية تهدف إلى تخفيف ضغط العالم الرأسمالي عليه وضمان حفظ السـلام، فـ «التعايش السلمي» إنما هو مبدأ دائم حقيقة في السياسـة السوفيـاتية. إلّا أن هنـاك وسـائل مختلفـة لتحقيق أهداف اسـتراتيجيا دفـاعية، فـالتـدخـل الإيجـابي في مجـالات السياسة الدولية، ومدّ يد المعونة لحركات التحرر الوطني ودول العـالم الثالث التي تصـطدم مع الامبريالية، إنما هي الأخرى وسائل يمكنها أيضاً أن تخدم هذا الهدف. فهي أوراق في أيدي السوفيات يمكن المساومة بها والتنازل عنها مقابل تخفيف ضغط سبـاق التسلّح مثلاً، أو التخلي عن اللهجة العدوانية «المعادية للشيوعيـة» التي تستخدم أداة في تعبئـة الرأي العام الغربي، ليقبل فكرة احتمال الاصطدام المباشر مع السوفيات.

لم يكن الشرق الأوسط الميدان الوحيد الذي شهـد مبادرات سـوفياتيـة من هذا القبيل. فيبدو لي أن تدخلات السوفيات في القرن الأفريقي وأنغولا وموزمبيق وأمـيركا الوسطى ـ نيكاراغوا ـ تنتمي إلى الاستراتيجيا نفسها.

- ٣ -

١ ـ استمرت السمات الموصوفة أعلاه تميّز أوضاع الاتحاد السوفياتي إلى أوائل الثمانينات، أي طوال عهد برجنيف.

أ ـ لم تحدث مراجعة جوهرية في خط الاستراتيجيا الدولية الموصوفة، وهي استراتيجيا دفاعية إيجابية، تعتمد على التحالف مع القوى المعادية للإمبريالية في العالم الثالث من أجل تخفيف ضغط الغرب المباشر. على أن هزيمة العرب عام ١٩٦٧، قد فتحت فصلاً جديداً أدى بالتدريج إلى المراجعة التي تقدم غورباتشوف بها حديثاً في مجال السياسة الدولية، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات العربية ـ السوفياتية طبعاً.

ب ـ لم تأت الاصلاحات الجزئية التي حاول خروتشوف إدخالها بالنتائج المأمولة. فكان الخيار إذاً، إما أن يتقدم الحكم إلى الأمام بخطوات أكثر جذرية، أو يتراجع ويتخلى عن أي مشروع إصلاحي صحيح. ويبدو أن ميزان القوى الاجتماعية وانعكاسه في داخل نظام الحكم السياسي، قد أديا في مرحلة بريجنيف إلى الحل الثاني. وقد ترتب على هذا الخيار المحافظ استمرار نوع من الركود الاقتصادي النسبي، وعدم التقدم نحو حل مشكلة الانتقال إلى التراكم الكثيف. هذا لم يمنع أن الاتحاد السوفياتي قد نجح خلال هذه المرحلة في الحفاظ على فعالية عسكرية ضمنت له استمرار المساواة مع الغرب في هذا المجال الحيوي.

ج ـ ظهرت في المجتمع السوفياتي مجموعة ظواهر جديدة تشير إلى القلق وعدم الرضا، سواء أكان من حيث الإنجازات الاقتصادية، أم من حيث تواصل الممارسات السياسية غير الديمقراطية من قبل الحكم. ولم يعد الحكم قادراً على قمع هذه الحركات التي أخذت في التزايد المستمر، حتى اضطر (أي الحكم) أن يعترف بوجودها والتعامل معها بأساليب أخرى.

د ـ اشتدت كذلك الميول الاستقلالية في الدول الاشتراكية الأخرى. وهذه الميول ليست ظاهرة جديدة تماماً. فقد انفصلت يوغسلافيا عن «معسكر موسكو» منذ عام ١٩٤٨، كما أن الصين قررت أن تسير مسيرتها المستقلة منذ عام ١٩٥٧. ولكن الاتحاد السوفياتي نجح في إبقاء دول شرق أوروبا في إطار التبعية السياسية له، بواسطة

استخدام وسائل القمع إن لـزم الأمر، والـدليل عـلى ذلك، تـدخلاتـه في المجر عـام ١٩٥٦ ثم تشيكوسلوفاكيـا عام ١٩٦٨. بيـد أن تدهـور الأوضاع بـأشكال مختلفـة في بولندا ورومانيا يجعل استمرار تبعية هذه المنطقة موضع تسـاؤل. وقد أدرك السـوفيات خطورة الموقف، بخاصة وأن بعض الأوساط في الغرب الإمبريالي، أخـذت تتطلع إلى استخـدام القلق هذا من أجـل فصل شرق أوروبـا عن موسكـو، وضمهـا إلى الكتلة الغربية، الأمر الذي ينـظر السوفيـات إليه عـلى أنه عمليـة ذات طابـع عدواني، تلغي نتائج يالطا، وتغيّر ميزان القوى تغيّراً كيفياً.

٢ ـ كوّنت معضلة العوامل المشار إليها وضعاً ينذر بخطر الانفجـار. ونعود هنـا إلى مسألة «التوسعية» السوفياتية المزعومة. سبق ورفضنا النظرتـين الايديـولوجيتـين في هـذا المجال. أولاهمـا تدّعي أن الاتحـاد السوفيـاتي «توسعي» في ذات طـابعه.. وهي النظرة الرجعية المعاديـة للشيوعيـة مبدئيـاً، وثانيتهـما أنه غـير توسعي من حيث المبـدأ لكونه مجتمعاً اشتراكياً... وهي النظرة السوفياتية الرسمية بطبيعة الأمر. بقي أن ننظر إلى المجتمع السوفياتي على أنه مجتمع كالمجتمعات الأخرى، يعاني من تناقضات وعليـه أن يحل هذه التناقضات بوسيلة أو بأخرى، فإذا فشل نظام الحكم في إيجـاد حل لهـذه التناقضات في إطـار يضمن بقاءه، لأصبـح من الوارد الانـزلاق في مغامـرات خطيرة. وتمثل التوسعية المعتمدة على القوة العسكرية نوعاً من أنواع تلك المغامرات.

ليس هذا الكلام نظرية بحتة، فقد اتجه النظام السـوفياتي فعـلاً في هذا الاتجـاه إزاء الصين خلال الستينات، فبذل أقصى جهوده لمحاصرة بكين، وقام بمؤامرات تهدف إلى ضم أقليم سين كيانغ (التركستـان الصيني) إلى منطقـة نفوذه عـلى نمط ما فعـل مع منغوليا. كما أن تحالف السوفيات مع فيتنام وتشجيع اجتياح كـامبوديـا يقعان في إطـار هـذا الانزلاق الخـطير. وكذلـك بالنسبـة إلى التدخـل العسكري في أفغـانستـان عـام ١٩٨٠. إلّا أن تـدخل السـوفيات في الشرق الأوسط وأفـريقيا وأمـيركا الـوسطى، لا ينتمي على الإطلاق إلى عمليات «توسعية» ذات الطابع المغامـري، بل إلى مجـرد تنفيذ مبدأ استراتيجيا دفاعية إيجابية.

هذا، وجدير بالذكر أن النظام السوفياتي لم يتخذ قراراً واضحاً يدل على اختياره للخيار المغامري بتماسك وعناد. بل على عكس ذلك، ظل متردداً في هذا الشـأن، ثم

أخذ يتراجع في السنوات الأخيرة كما سوف نرى.

٣ ـ علينا هنا التوقف لحظة عند عام ١٩٦٧ . فهو تاريخ حاسم ليس بالنسبة إلينا كعرب فقط، بل بالنسبة إلى السياسة الدولية بشكل عام.

لقد أثبتت كارثة هزيمتنا خطأ نظرية «الطريق غير الرأسمالي»، وضعف أسس التحالف بين الاتحاد السوفياتي ونظم حكم وطنية غير شعبية، عاجزة في نهاية الأمر عن مواجهة العدو الإمبريالي، ومستعدة دائماً إلى أن تنقلب وترجع إلى حظيرة المعسكر الغربي. فهذا هو بالتحديد ما حدث في أعقاب هزيمتنا عام ١٩٦٧ . فلم تقم نظم الحكم العربية الوطنية بالنقد الذاتي المطلوب والتقدم نحو تصحيح نواقصها. بل على عكس ذلك، أخذت تتجه نحو الولايات المتحدة، وتروج الخرافة القائلة إن «٩٩ في المائة من الأوراق في أيدي أميركا»! كما قيل مراراً، أي بتعبير آخر، إن التحالف السوفياتي هو المسؤول عن الكارثة، وان التقارب من الغرب هو «الحل»!!

هكذا بدأت قصة «الانفتاح»، أي بتعبير أدق قصة إعادة كمبرادورية الاقتصاد العربي، وخضوع نظم الحكم لأوامر أميركا. ولم يقم «انتصار» مجموعة الدول المنتجة للنفط (الأوبيك) عام ١٩٧٣ ، في أعقاب حرب تشرين الأول/أوكتوبر، عقبة في سبيل هذا التطور السلبي. بل على عكس ذلك، كان عاملاً حاسماً في تكريسه، إذ إنه ساعد على انتقال مركز الثقل في الوطن العربي إلى منطقة الخليج ونظمها المحافظة.

كانت للهزيمة أبعاد سلبية متعددة. منها تسليم كمية من أحدث الأسلحة لعدو الاتحاد السوفياتي، الأمر الذي ـ لا شك ـ ساعد هذا العدو على تحسين معرفته بأسرار هذه الأسلحة وتحديد نقاط ضعفها. منها أيضاً انها لعبت دوراً قاطعاً في إنعاش النزعة الصهيونية في وسط يهود الاتحاد السوفياتي.

قامت الايديولوجيا الماركسية دائماً على تقدير سليم لمغزى الصهيونية الرجعي، ويرجع هذا الموقف إلى عهد بعيد. فقبل ثورة عام ١٩١٧ ، قاوم لينين والحزب البلشفي هذه النزعة. وكان من نتائج هذه المواقف المبدئية، أن الصهيونية لم تجد صدى يذكر في أوساط يهود الاتحاد السوفياتي، إلى أن أتى عام ١٩٦٧ . فما ظهر للرأي العام السوفياتي على أنه نوع من «الخيانة» من قبل العرب، قد أعطى للصهيونية

فرصتها التاريخية في هذه الأوساط. هذا الأمر معروف لدى أجهزة الأمن والتجسس الأميركية، التي ذهبت فوراً تستغل هذه الظروف المؤاتية[٣].

بيد أن التطورات السلبية المذكورة لم تقتصر على الوطن العربي، فتكررت تطورات مماثلة في أقاليم أخرى عديدة من العالم الثالث. وهنا، لا بد من الإشارة إلى انقلاب الوضع الاقتصادي العام الذي ظهرت بوادره منذ أوائل السبعينات، إلى أن أخذ ركود اقتصادي عام يحلّ محلّ الرواج السابق. وصارت الأزمة مناسبة ملائمة للهجوم على التجارب الاستقلالية في عديد من أقطار العالم الثالث، تلك التجارب والمحاولات التي ميّزت ما أسمته «عهد باندونغ» من عام ١٩٥٥ إلى منتصف السبعينات[٤]. فكانت هذه المحاولات قد قامت على وهم برجوازي وطني مفاده، استكمال الاستقلال السياسي بالتخلص من التبعية الاقتصادية دون فك الروابط مع المنظومة الرأسمالية العالمية، ودون الاعتماد على استراتيجيا شعبية. أوضحت ظروف الأزمة هشاشة الإنجازات الجزئية المحققة في هذا الإطار، فاسترجع الغرب المبادرة، وفرض تدريجياً إعادة الكمبرادورية من خلال استخدام مختلف أدوات الضغط التي في متناوله مثل الديون الخارجية، والأزمة الغذائية، إلى جانب المؤامرات السياسية. هكذا تفككت السياسات البرجوازية الوطنية حتى عدنا إلى نقطة الانطلاق، فتأكدت صحة المقولة المبدئية أن البرجوازية الوطنية في العالم الثالث، عاجزة عن القيام بالواجب التحرري التاريخي المطلوب. فكان لا بد أن يستدرج الاتحاد السوفياتي خلاصة هذه التطورات، وان يتطلع إلى مراجعة خطه العام.

٤ ـ هذه هي الظروف التي مهدت الطريق إلى تبلور خط جديد أتى به غورباتشوف. الملاحظ أن هذا الخط الجديد شامل، بمعنى أنه يواجه جميع التناقضات المذكورة أعلاه وليس فقط مجال العلاقات بين الاتحاد السوفياتي والعالم الثالث. ويمكن تلخيص هذا الخط في النقاط الأربع الآتية:

أ ـ البدء بإصلاحات داخلية جريئة في مجالي الإدارة الاقتصادية والممارسة

---

(٣) انظر: Arthur Hertzberg, «Glasnost and the Jews,» The New York Review (22 October 1987).

(٤) سمير أمين، «في الذكرى الثلاثين لمؤتمر باندونغ: مضاعفات إخفاق «أيديولوجيا التنمية»»، الوحدة، السنة ٢، العددان ٢٢ ـ ٢٣ (تموز/يوليو - آب/أغسطس ١٩٨٦).

السياسية. ولا شك أن هذا القرار المبدئي، يمثل أساس الخط الجديد وعموده الفقري. فالتغيرات في السياسة الخارجية هي، في واقع الأمر، مجرد تكيفات لاحتياجات ضمان نجاح هذه الإصلاحات الداخلية وليس العكس.

قطعاً لا تزال التجربة في مرحلتها الأولى. فلم تظهر بعد تفاصيل هذه الإصلاحات، وبالتالي يعسر الحكم على مغزاها الحقيقي وعلى احتمال أن تكون على مستوى التحدي. فلا يزال الخطاب مبدئياً، يركّز على مقولتين هما: «إعادة البناء» و«الشفافية». على أن هناك ملامح تدل على أن النية بعيدة البصر، وأن غورباتشوف قد تعلّم من المحاولات السابقة بخاصة تجربة خروتشوف، وتوصل إلى أنها باءت بالفشل، لأنها لم تجرؤ على التقدم بالقدر المطلوب. ومن المعروف أيضاً أن ملاحظة التطورات التي طرأت على الصين قد ساعدت على إنضاج هذا الوعي الجديد.

نعود هنا إلى المعضلة الأساسية التي انطلقنا منها، وهي أن ظروف التوسع العالمي غير المتكافىء للرأسمالية ـ التي فرضت على الثورة أن تتحقق في الأطراف المتخلفة للمنظومة العالمية ـ تمنع «بناء الاشتراكية»، بل تفرض المرور عبر مرحلة انتقالية تاريخية طويلة لم يخرج منها الاتحاد السوفياتي بعد. ومن سمات هذه المرحلة، استمرار تفاعل نزعات متناقضة لها جذور موضوعية في داخل المجتمع، وهي النزعات الاشتراكية والرأسمالية والدولنية. وهناك ـ أمام هذا الوضع ـ بديلان لا ثالث لهما: إما أن ينكر الحكم هذه الحقيقة الموضوعية فيقوم بمحاولة كبت ظواهرها، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى هيمنة النزعة الدولنية، وهي السبب الرئيسي للركود، وإما أن يعترف بها ويخلق جواً يسمح بجدالية القوى الاجتماعية في إطار ديمقراطي، وهو البديل الأنسب من حيث تقوية النزعة الاشتراكية في الأجل الطويل. ويبدو لي أن منهج غورباتشوف يميل إلى هذا البديل الثاني.

علينا أن نقف لحظة هنا أمام ما يقال بأن الاتحاد السوفياتي ـ بعد الصين ـ أخذ هو الآخر بمبدأ «الانفتاح» بمعنى العودة إلى الانتماء إلى المنظومة الاقتصادية الرأسمالية العالمية. شتان بين ما قد يترتب من نتائج على توثيق علاقات التبادل الاقتصادي بين الاتحاد السوفياتي والصين والعالم الرأسمالي من جانب، وبين نتائج «الانفتاح» في العالم الثالث من جانب آخر. فالانفتاح في هذه الحالة الأخيرة يعني إعادة الكمبرادورية

واستمرار التبعية والتخلف. هذا، بينما المجتمع السوفياتي (وكذلك الصيني)، قد حقق أهم الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تسمح له بالاستفادة من توثيق علاقاته مع الغرب، في إطار استراتيجيا تضمن سيطرته على هذه العلاقات واخضاعها لمقتضيات تواصله في تنمية وطنية شعبية. وهذا هو ما ينقص تماماً في حالة العالم الثالث الرأسمالي. علماً بأن أي مبادرة ـ مهما كانت ـ تحوي «مخاطر» معينة، هي الثمن الذي لا بد من دفعه للاستفادة من جوانبها الإيجابية المحتملة. فلا أنكر أن توثيق العلاقات مع الغرب، من شأنه أن يؤثر في العلاقات الاجتماعية الداخلية، إلّا أن لهذا التأثير نفسه جوانب إيجابية وسلبية. ويفترض منطق الاعتراف بالنزاع الداخلي بين الاتجاهات الاشتراكية والاتجاهات المعادية لها في المجتمع السوفياتي، اعترافاً مناظراً في ضرورة مَواجهة توثيق العلاقات مع الخارج.

ب ـ التركيز في مجال الاستراتيجيا الدولية على هدف تخفيف التوتر والحد من سباق التسلّح.

فقد تزامن وصول رونالد ريغان إلى رئاسة الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ مع خيار استراتيجي أميركي إجمالي مفاده، تنفيذ برنامج عسكري لا مثيل له في التاريخ من حيث الحجم ـ ونقصد هنا برنامج «حرب النجوم» ـ يرمي إلى عدة أهداف بعضها اقتصادي (دوران عجلة الاقتصاد في مرحلة أزمة عميقة) والآخر سياسي. فالحساب الكامن وراء هذا الخيار هو أن الاتحاد السوفياتي عاجز عن الخوض في هذا السباق، إلّا إذا ضحّى تماماً بالتنمية المدنية والإصلاحات المرتبطة بها. يضاف أن هذه الاستراتيجيا رمت إلى ضرب الميول الاستقلالية في أوروبا واليابان. فهي إذاً نوع من الهجوم المعاكس قامت به الولايات المتحدة من أجل فرض استمرار قبول هيمنتها المهددة، نتيجة تقدم منافسيها الاقتصادي. وذلك من خلال خلق جو دولي متوتر، وتخويف أوروبا واليابان المضطرة أن تقبل في هذه الظروف «المظلة النووية» الأميركية.

لا شك أن هذه الاستراتيجيا أتت بثمارها(٥). فالمجموعة الأوروبية التي كانت قد وضعت مسافة بينها وبين الولايات المتحدة في مرحلة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٠ (وقد بلغ هذا

(٥) انظر: سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، الفصل الثالث: «الأزمة العالمية الراهنة ومستقبل العالم الثالث».

الاتجاه ذروته عام ١٩٨٠ بمناسبة القمة الأوروبية المنعقدة في مدينة البندقية، حيث ظهرت ملامح موقف أوروبي مستقل في قضية فلسطين)، تراجعت في السنوات الخمس التالية حتى انحازت أوروبا تماماً وراء واشنطن في «الهجوم العام»، بخاصة من أجل إعادة كمبرادورية العالم الثالث. على أنه من الوارد عدم استمرار هذه الجبهة التي تفرض على أوروبا التضحية بمصالحها، بل وتضعها رهينة المواجهة الأميركية ـ السوفياتية. وكذلك، فإن التناقضات أخذت تنمو من جديد داخل الطبقة الحاكمة الأميركية، نتيجة فشل الانفاق العسكري على إنعاش القدرة التنافسية للاقتصاد الأميركي.

انتهز غورباتشوف هذه الظروف المؤاتية لإطلاق مبادرته السلمية. ووجّه عروضه بهذا الشأن إلى كل من أوروبا والولايات المتحدة. علماً بأنها عروض لا بد أن تجد صدى إيجابياً في الأوساط الأوروبية، التي لا تنظر بعين الرضا إلى تزايد الإنشاءات النووية على أراضيها. وعلماً بأنه إذا لم يجد هذا النداء قبولاً إيجابياً ـ أو بالأدق إلى أن يتبلور هذا القبول ـ فإن الاتحاد السوفياتي يستطيع أن يواصل مفاوضاته مع الولايات المتحدة متجاهلاً مؤقتاً أوروبا المشلولة الصامتة.

وجدير بالذكر هنا، أن الصهيونية لها مصلحة مشتركة مع الولايات المتحدة في إفشال مشروع غورباتشوف. فكان الكيان الإسرائيلي دائماً، هو المستفيد من التوتر الدولي الذي يستخدمه علة يعلّل بها مشروعه التوسعي الخاص. وانخراط هذا المشروع في الخطة الاستعمارية الأكثر عدوانية إزاء الوطن العربي خاصة وشعوب العالم الثالث عامة، إنما هو من المبادىء الدائمة للصهيونية. من هنا المجهود المبذول من أجل تعبئة الرأي العام العربي في موضوع هجرة يهود الاتحاد السوفياتي. إن النظرية التي تقول أن «٩٩ في المائة من الأوراق في قضية فلسطين في أيدي أميركا» تتجاهل هذه الحقيقة البسيطة.

ج ـ التخلص من خطر الانزلاق المغامري وإعادة العلاقات الودية مع جميع الدول الاشتراكية، معترفاً بذلك بحقها في أن تتبع هذه الدول طرقاً مستقلة لا في مجال التنمية الاقتصادية فحسب، بل أيضاً في مجال السياسة الخارجية.

لقد رأينا أن هذا الانزلاق لم يكن أمراً مستحيلاً تماماً، بل هو خطر حقيقي

يتفاقم كلما فشلت الإصلاحات بالوصول إلى النتائج المأمولة. وثمة ملامح عديدة تدل على أن غورباتشوف يريد أن يستبعد تماماً شبح هذا الخطر. هذا هو السبب الذي يفسر - في رأيي - قرار الانسحاب من أفغانستان، وكذلك الضغط على فيتنام لكي تنسحب هي الأخرى من كامبوديا. وهما - كما هو معروف - الشرطان اللذان تحددهما الصين من أجل العودة إلى علاقات ودية مع الاتحاد السوفياتي. يضاف إلى ذلك، أن الخوض في مغامرة أفغانستان كان إلى حد ما هروباً إلى الأمام في مواجهة المشكلة القومية الخاصة للاتحاد السوفياتي. ونقصد هنا أن اجتياح أفغانستان، كان رد فعل لتزايد مطالب الجمهوريات غير الروسية وبخاصة الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى. ويبدو أن غورباتشوف يريد أيضاً في هذا المجال، أن يواجه المشكلة بوسائل أخرى، أكثر تناسباً مع خط الإصلاحات الديمقراطية.

د - الانسحاب من التورط في مشاكل العالم الثالث؟ يذهب البعض إلى أن سياسة غورباتشوف قد تقدمت بتنازل لمصلحة الغرب في هذا الشأن، مقابل تخفيف التوتر النووي. هذه النظرة غير مقنعة، إذ إن الغرب لم يقبل بعد - بالقدر المطلوب - عروض الاتحاد السوفياتي في مجال سباق التسلّح، فإذا كانت تدخلات السوفيات في العالم الثالث ترمي إلى الضغط على الغرب، فإن المنطق يؤول إلى استمرار استخدام هذه الوسيلة إلى أن تُقبل مواقف الاتحاد السوفياتي في مشكلة سباق التسلّح.

إن الأمر أبسط - للأسف - ويتلخص في أن مجتمعات العالم الثالث أذعنت لمشروع كمبرادوريتها. وتفككت القوى الوطنية والتقدمية التي قام عليها التحالف السابق المعادي للاستعمار. وعلى كل حال، ليس هذا التحالف مطروحاً حالياً طالما أن نظم الحكم أخذت تتوجه نحو الغرب!

أقول إذاً إن الكرة في معسكرنا، بمعنى أن عبء التخلص من الإذعان للكمبرادورية يقع على عاتق شعوب العالم الثالث.

٥ - أيجب اعتبار خطة غورباتشوف العامة على أنها ردة تضحي بمصالح شعوب العالم الثالث؟ أم يجب اعتبارها خطة سليمة تتفق مع هذه المصالح؟ أميل إلى الرأي الثاني وذلك للأسباب الأربعة التالية:

أ - ليس لشعوب العالم الثالث إلّا عدو واحد وهو الاستعمار، وبالتالي، فإن كل

تقدم ينجزه مجتمع لا ينتمي إلى المنظومة الرأسمالية العالمية، إنما هو في نهاية الأمر كسب للقوى الحليفة لنا. ويجب أن نعترف بأن تواصل تقدم المجتمع السوفياتي يتطلب إصلاحات عميقة في المجالين الاقتصادي والسياسي. ومن هذه الزاوية الجوهرية في الأجل الطويل، ينبغي أن نرحّب بالإصلاح الجريء الذي يتطلع إليه غورباتشوف.

ب ـ ليس الحدّ من التوتر الدولي ومن سباق التسلّح عاملين يناهضان مصلحتنا. بل على عكس ذلك، هما عاملان يدفعان النظام العالمي في اتجاه القطبية المتعددة، الذي يمثل بالنسبة إلينا نموذجاً أفضل من العلاقات الدولية. ذلك لأن إنهاء القطبية الثنائية (التي تمثل الحد الأقصى من ضغط الغرب علينا)، من شأنه أن يفسح في المجال للتحرك المستقل. هل نحن ـ العرب ـ مهيأون حالياً للاستفادة من التطور المحتمل نحو عالم متعدد القطبية؟ يفترض ذلك خروجنا من المأزق الايديولوجي الذي انغلقنا فيه. أقصد ذلك الحنين الماضوي السلفي، وهو في واقع أمره هروب من مواجهة التحدي، ودعوة إلى العودة إلى عصور الانحطاط، وبالتالي، تكريس العيوب المسؤولة عن ضعفنا التاريخي، وفي نهاية الأمر عن استسلامنا أمام العدو الاستعماري.

ج ـ إن الاعتراف الصريح بأن طرق الاشتراكية متعددة، يمثل كسباً مهماً في مصلحة القوى التقدمية. قطعاً لم تنكر الايديولوجيا السوفياتية هذا المبدأ ـ ظاهرياً ـ إلّا أن الممارسة السوفياتية لم تعمل له حساباً صحيحاً. ولا أقصد من وراءِ قبولي مبدأ تعدد الطرق نحو الاشتراكية، قبول ذلك التضخم من «الاشتراكيات» الرخيصة التي شاهدناها في العالم الثالث. بل أرى أن مسؤولية رفض هذا التزييف تقع على عاتق القوى التقدمية والاشتراكية المحلية، لا على عاتق «باباوات» الاشتراكية. وقد أثبت التاريخ أن الحالة الوحيدة التي ذهب الاتحاد السوفياتي فيها إلى اعتراف «تنوع الطرق للاشتراكية»، لم تستحق الوصف المتفائل الذي عُلّق عليها. فلم يتطلب تحالف السوفيات مع نظمنا الوطنية هذا النوع من التبرير المضل. فقد كانت ذيلية القوى الاشتراكية في علاقتها مع الاتحاد السوفياتي من أخطر قصورها، وبالتال ينبغي أن نرحّب بالظروف الجديدة التي تدعو إلى التحرر التام من هذا العيب.

د ـ إن النضال من أجل التحرر من الاستعمار لا يمكن أن يقوم إلّا على مبدأ «الاعتماد على الذات». فليست الأوراق في أيدي أميركا ولا في أيدي الاتحاد

السوفياتي. إن الأوراق في أيدينا، في أيدي الشعوب. ألم تثبت انتفاضة الشعب الفلسطيني الأخيرة صحة هذه المقولة المبدئية مرة أخرى؟ ألم تبدأ هذه الانتفاضة تحقق في بضعة أشهر ما لم تحققه ثلاثون عاماً من الاعتماد على الغير، سواء أكان من خلال التحالف السوفياتي أم من خلال التقارب مع الغرب؟

الفصل التاسع

حول حاضر ومستقبل الصين

١ ـ أود أن أعرض في هذا المقال ـ ولو بإيجاز، وهذا الأمر أصعب ـ أهم سمات التجربة الصينية سواء أكانت في عهد ماو أم بعد رحيله. وهنا يجب تفادي الأحكام المنحازة المتطرفة التي تغلب في هذا المجال، ربما انعكاساً للجدال الحار ـ وفي كثير من الأحيان غير الموضوعي وغير العلمي ـ الذي صحب انشقاق الحركة الشيوعية بين «أنصار» الاتحاد السوفياتي و«أنصار» الصين في عقد الستينات. يضاف إلى ذلك أن دراسة معمقة للتجربةالصينية أمر ضروري، ليس فقط لأنها أكبر تجربة تنموية لعصرنا من حيث حجم البلاد وأهمية الإنجازات، ولكن أيضاً لأنها تعرضت لجميع العوائق التي يتعرض لها العالم الثالث بشكل عام والوطن العربي بشكل خاص. ولذلك فلهذه التجربة مغزى جوهري مباشر بالنسبة إلينا. على أن معرفة هذه التجربة ليست على المستوى المطلوب في الوطن العربي، للأسف الشديد، ربما بسبب انحياز التيار الغالب في اليسار العربي، وانتشار الأحكام المسبقة ضدها.

هذا، ولأعترف انني «غير متخصص» في شؤون الصين. ولا اعتقد أن «المتخصصين» في هذا المجال يكثرون في وطننا ربما بسبب صعوبة التغلب على عائق اللغة. فكلنا مضطر إذن إلى الاعتماد على الدراسات التي نشرت بلغات أوروبية سواء كانت ناتج مجهود باحثين غربيين أم صادرة عن جهات صينية رسمية. ويندر أن تكون هذه الدراسات «محايدة» بل يغلب على معظمها طابع الانحياز. ولذلك ينبغي قراءتها بشيء من التحفظ.

٢ ـ ثمة بين الظروف التاريخية للتجربتين الاشتراكيتين الكبيرتين السوفياتية والصينية أوجه للتشابه وأوجه للاختلاف. ولكن معظم المعلقين عليها لم يوضحوا هذه

الأوجه بالدرجة المطلوبة. و«تلخص» سمات التجربة الصينية عادة - في السمات الثلاث الآتية: الوظيفة القيادية للحزب، هيمنة الدولة في المجال الاقتصادي وإحلال أشكال ملكية الدولة والجمعيات التعاونية محل الملكية الخاصة لأهم وسائل الإنتاج، التخطيط الاقتصادي المركزي؛ إن هذا التلخيص يبدو لي شكلياً.

فهذه السمات في الواقع مشتركة بين جميع التجارب الاشتراكية التي استلهمت الماركسية. فينبغي نقاش هذه السمات والكشف عما يكمن وراءها من جوهر وأشكال وأنماط وعما تقتصر هذه السمات عن التعبير عنه.

وأرى في هذا الصدد أن الفرق الأساسي بين التجربتين إنما هو في المضمون الطبقي للحركة الاجتماعية التي أحاطت بثورة ١٩١٧ من جهة والثورة الصينية من الجهة الأخرى. وأقصد هنا المضمون الطبقي الحقيقي للحزب الشيوعي القيادي نفسه قبل الثورة وفي أثنائها، وكذلك مضمون التحالف الشعبي الذي اعتمد هذا الحزب عليه وحركه.

لقد نشأ الحزب البلشفي في روسيا القيصرية في أواخر القرن الماضي في أوساط الانتلجنسيا المثقفة الثورية (التي خرج منها معظم الزعماء التاريخيين لثورة ١٩١٧). ثم نجح في كسب الطبقة العاملة الصناعية منذ ثورة عام ١٩٠٥. ولكن لم يكن لهذا الحزب جذور في الريف، الذي كان لا يزال يضم الغالبية الكبرى من السكان. فكان الحزب الاشتراكي الثوري هو القوة الثورية المسيطرة على الريف. وانعكست هذه الأوضاع في صفوف سوفيات عام ١٩١٧: أغلبية بلشفية في الحضر وأغلبية اشتراكية ثورية في الريف. إلا أن التاريخ «الرسمي» الذي كتب فيما بعد في عهد الستالينية - وهو المصدر المتداول في اليسار العربي - يخفي هذا الواقع. بيد أن الحزبين قد تلاقيا في معاداة النظام خلال الحرب العالمية الأولى ثم تحالفا أثناء الثورة على أساس تبني برنامج إصلاح زراعي جذري مفاده توزيع كل الأرض الزراعية على جميع الفلاحين العاملين تقريباً على قدم المساواة. وجدير بالذكر أن هذا البرنامج لم يكن أصلاً برنامج الحزب البلشفى بل برنامج الحزب الاشتراكي الثوري. فالحزب البلشفي نشأ ونما - كما قلنا - بعيداً عن مشاكل الريف. فاكتفى في هذا الشأن حتى ثورة ١٩١٧ بإعلان الموقف النظري للأممية الثانية، وهو إلغاء الملكية الخاصة للأرض وإحلال ملكية الدولة محلها.

وكـان هذا المـوقف ناتجاً عن ظروف الـرأسمالية في الغرب المتقـدم. حيث ازدهـرت الرأسمالية في المراكز على أساس ثورة بـرجوازيـة (أو إصلاح وتـطور أديا في نهايـه الأمر إلى الأوضاع نفسها) فقضت على الهيمنة الاقطاعية السابقة. وقد أدى ذلك إلى هجـرة واسعة للحضر صحبت حركة التصنيع المبكرة لدرجة أن سكان الريف أصبحوا أقليـة محدودة. وترتب على هذا التطور ـ في الجانب السيـاسي ـ تخلي الفـلاحين عن مـواقفهم الثورية السابقة، فأصبحوا «رديف اليمين» ضد الثورة الاشتراكية المقبلة. وتختلف هذه الأمـور عما كـانت عليه الثـورة في روسيا والصـين وعما لا تـزال عليه في العـالم الثالث المعاصر حيث لم تحدث ثـورة برجـوازية أو تـطور رأسمالي مـركزي. إن عبقـرية لينـين الثورية سمحت له بإدراك هذا الفرق فتبنى فوراً برنـامج الاشـتراكية الثـورية وأصـدر «مرسوم الأرض» المعروف وبنى تحالفـاً عـمـاليـاً / فلاحيـاً متيناً. واستمـر هذا التحـالف خـلال عقد العشرينـات. على أن الحـزب البلشفي لم يتحرر تمـامـاً من ايـديـولـوجيـة «المعاداة للفلاحين» السائدة في الأممية الثـانية، الأمـر الذي يفسر في نهايـة الأمر قـراره التعسفي الـلاحق. ونقصد خيـار ستالـين في أوائـل الثـلاثينـات بـإحـلال الجمعيـات التعاونية المتقدمة ـ الكـولخوز ـ محـل نمط الإنتاج العـائلي. ومن المعـروف الآن أن هذا التحـول اقتضى قمع معـارضة الغـالبية العـظمى من الفلاحـين (وليس معارضـة أقلية «الكولاك» كما يدعي التاريخ السوفياتي الرسمي). فكان الهدف الحقيقي لعملية إنشاء الجمعيـات هو تمـويل التصنيـع من خلال إخضـاع الفلاحـين لنـظام «تسليم الإنتـاج الإجباري» وهو في حقيقة أمره استغلال. ومن المعروف الآن أن هذه العملية أحـدثت أزمة زراعية عنيفة عانى الاتحاد السوفياتي منها حتى وقت قـريب (عقد الستينـات) وربما لم يتجاوز آثارهـا تماماً حتى اليوم. وثمـة أطروحـة لم تحظ في الوطن العـربي بالنقـاش الذي تستحقه مفادها أن كسر التحالف الشعبي هذا هو السبب الذي أدى إلى القضاء على الديمقراطية الشعبية الثورية التي كانت تسود في الاتحاد السوفياتي قبل الثلاثينات.

ويختلف تاريخ الحزب الصيني اختلافاً أساسياً في هذا الشـأن. لقد نشـأ الحزب الشيوعي الصيني أيضاً في أوساط الفئة المثقفة الثورية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وانتشر نفوذه في الطبقة العاملة الصناعية المركزة في مدينة شانغ هاي. ولكن سرعـان ما انتقل مركز ثقل نشاطه إلى الريف حيث قاد ثورة الفلاحين. وكانت النتيجة أن الحزب كسب منذ البدء شعبية عظيمة في صفوف الفلاحين ووثق علاقاتـه معهم. ثم تدعمت

هذه الشعبية خلال الحروب الطويلة التي خاضها من أوائل الثلاثينات إلى النصر عام ١٩٤٩. فلم يصبح موضوع التحالف العمالي/الفلاحي عنده موضوع أي تساؤل. وهذه الأوضاع المختلفة عما كانت عليه في روسيا تفسر الكثير مما حدث فيها بعد ـ فلولا هذه الجذور الريفية لما تم الإصلاح الزراعي الجذري ثم الانتقال السريع إلى مرحلة إقامة الجمعيات بالسهولة التي تم بها ـ ثم ان النظام الصيني لم يفرض على الفلاحين تسليم الإنتاج بأسعار مخفضة للغاية كما كان الشأن في الاتحاد السوفياتي. فلم يكن من الممكن تصور مثل هذا الخطأ في ظروف الصين الموضوعية. ومهما حدث من تقلبات في شروط التبادل بين الريف والحضر خلال ثلث القرن الأخير في الصين، فإنها لم تتجاوز حدوداً معتدلة، لا تقارن مع الشروط التي فرضت على فلاحي الاتحاد السوفياتي. هذا بالإضافة إلى أن استحالة تمويل التصنيع من خلال استغلال الفلاحين قد ساعدت على إدراك ضرورة تصور نمط آخر للتنمية الشاملة والتصنيع. وقد تناولنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل في كتابنا عن «مستقبل الماوية». وخلاصة القول إن التحالف الشعبي الواسع الذي خلقته الثورة لا يزال قائماً حتى الآن.

٣ ـ ما سبق عرضه لا يعني على الإطلاق أن الماوية «كشفت مفاتيح المستقبل» فلم تتعرض لأي عائق في سبيلها أو انها لم تعان من أي تناقض داخلي! كلا.

فثمة تناقضات داخلية للحزب الشيوعي الصيني ظهرت منذ إنشائه. إلا أن هذه التناقضات لا تتعلق بموضوع ثورة الفلاحين، بشكل مباشر على الأقل، بل تخص إشكالية أخرى هي ناتج تقابل أهداف الثورة الاجتماعية (وهي بدورها مزدوجة الطابع أي برجوازية/فلاحية من جانب، واشتراكية من الجانب الآخر) وأهداف التحرر الوطني البحت. ولم تتعرض روسيا لهذه المشكلة إذ لم تكن مستعمرة أو شبه مستعمرة رغم تخلفها، بل كانت روسيا امبراطورية مركزية ذات شأن عظيم في التوازنات الأوروبية نفسها، وان كانت تعاني من تخلف اقتصادي، وبالتالي كانت تواجه تحدياً من القوى العظمى الأخرى. هذا بينما كانت الصين شبه مستعمرة يتحكم الاستعمار الغربي في شؤونها. وقد أثرت هذه الظروف على جميع القوى والمنظمات السياسية في الصين؛ وهذا أمر طبيعي نجده أيضاً في جميع أقطار العالم الثالث التي تعاني من هيمنة الاستعمار. وفي ظروف الصين آلت هذه الأوضاع إلى انضمام عدد كبير من المثقفين

الوطنيين المعادين للاستعمار للحزب الشيوعي، خاصة في مرحلة التصادم المباشر مع اليابان أثناء الحرب العالمية الثانية. فكان هؤلاء المثقفون يغذون ميولاً اجتماعية برجوازية ولم تكن تطلعاتهم المستقبلية اشتراكية أصلاً. وجذبهم الحزب الشيوعي على أساس ميولهم الوطنية ونفورهم من خيانة الحزب الوطني (الكومين تانج) وعدم فعاليته في مواجهة الغزو الياباني.

ويتضح من هذه المقارنة السريعة اختلاف المضمون الطبقي والتحالفات الاجتماعية بين التجربتين. وخلاصة القول في هذا المضمار إن الثورة الروسية أتت نتيجة تقابل تاريخي لاحتياجات مزدوجة الطابع: احتياجات الثورة البرجوازية/الفلاحية، واحتياجات الثورة الاشتراكية. هذا بينما كان للثورة الصينية ثلاثة أبعاد بدلاً من اثنين وهي: البعد البرجوازي/الفلاحي والبعد الاشتراكي وبعد التحرير الوطني. وبما أن هذا الوضع هو أيضاً شأن جميع بلدان العالم الثالث المعاصر ومنها الوطن العربي، فإن تجربة الصين تهمنا بشكل مباشر. وذلك من زاوية ما يمكن استدلاله من درس التطورات التي طرأت عليها.

فلنأخذ مثلاً مشكلة «فك الروابط»، لم تكن اللينينية قد فكرت سابقاً في هذا الموضوع. فلم يستنتج لينين تواجد حاجة إلى فك الروابط من نظريته للاستعمار. إذ كانت عقيدته أن الطبقة العاملة في الغرب ناضجة للقيام بالثورة الاشتراكية. وبالتالي نظر لينين إلى الثورة المقبلة على أنها ستكون قادرة على مؤازرة «بناء الاشتراكية» في البلدان المتخلّفة مثل روسيا وذلك على أساس توثيق مبادىء الأممية البروليتارية. واقتنع لينين بسرعة انتشار الثورة الروسية إلى الغرب. فلم يطرح مشكلة فك الروابط في عصره. فهي مشكلة طرحت من تلقاء نفسها فيما بعد، حينما أصبح من الواضح أن الثورة لن تنتشر إلى الغرب سريعاً. هذا بينما ظهر ماو في مرحلة لاحقة، فلم يخطط على أساس مساعدة مباشرة من قبل الطبقة العاملة الغربية. وبالتالي واجهت الثورة الصينية مشكلة «فك الروابط» مواجهة مباشرة من الأصل. وفي هذا الإطار رأينا أن الثورة الصينية عبّرت عن مقتضيات فك الروابط في صيغة أوضح وأكثر فعالية من الثورة الروسية. ولسنا هنا بصدد الخوض في تفاصيل هذه المعضلة التي تناولناها في كتابنا المذكور.

ولا يعني هذا أيضاً أن الماوية لم تصطدم بحدود تاريخية ولا أنها لم تشارك اللينينية في أوجه كثيرة أساسية.

شاركت فعلاً الشيوعية الصينية مع غيرها من الأحزاب الشيوعية التابعة للأممية الثالثة جوهر الأطروحات اللينينية. ولسنا نحن هنا بصدد نقاش هذه الأطروحات في ذاتها. إلا أنه يتعذر إدراك مصادر التطورات اللاحقة في كل من الاتحاد السوفياتي والصين دون أن نضع في الاعتبار بعض هذه الأطروحات. قطعاً انفصلت اللينينية عن التيار الغالب «الاشتراكي الديمقراطي» للأممية الثانية في الممارسات السياسية، خاصة في مجال الموقف العملي للحركة العمالية أمام تحديات الحرب العالمية وكذلك في مجال موقفها إزاء مشكلة الاستعمار بشكل عام. إلا أنها لم تتعمق بالدرجة المطلوبة في كشف أصول «الانحرافات» التي انفصلت عنها. فاللينينية ورثت من ايديولوجية الأممية الثانية وخاصة من الكوتسكية فكرة أن التكنولوجيا عنصر محايد إلى حد كبير يمكن أن يخدم علاقات إنتاج رأسمالية أو اشتراكية طبقاً للطابع المهيمن للسلطة وأشكال الملكية. ويضاف إلى ذلك أن اللينينية طورت نظرية جديدة كاملة عن «الحزب» مفادها أنه فئة طليعية منظمة تنظيماً صلباً. والآن ينبغي العودة إلى مناقشة هذه الأطروحة. فالتاريخ اللاحق أثبت أن هذه النظرة للحزب لعبت دوراً سلبياً في كيفية تناول مشكلة مجموعة العلاقات الاجتماعية ومنها: علاقة تلك النخبة بالطبقة التي يفترض أن الحزب يمثلها، وعلاقة الحزب وصلته بالدولة، وعلاقة الدولة بالمجتمع المدني... إلخ. رأيي هو أن الكثير من عناصر النظرية اللينينية في هذا الشأن لم يكن له مغزى عام بل كان ناتج ظروف خاصة لروسيا.

أما الماوية فلم تتجاوز هذه الحدود التاريخية اللينينية إلا جزئياً فقط. لا ريب أن الماوية غرست فعلاً بذور التجاوز في مجال نقد التكنولوجيا. فطرحت مشكلة العلاقة بين الأنماط الفنية في تنظيم الإنتاج والعمل، وبين علاقات الإنتاج الاجتماعية. ووضعتها موضع التساؤل. ولا ريب أن الثورة الثقافية طرحت هذه المشكلة طرحاً لم يكن له مثيل سابق في التجربة السوفياتية. وقد رأينا أن متانة التحالف مع الفلاحين الناتجة عن تاريخ الشيوعية في الصين قد فرضت التساؤل عن ماهية نمط التصنيع وتنمية قوى الإنتاج. فأغلق هذا التحالف التاريخي الباب دون تمثل التجربة السوفياتية

في هذا الشأن أي بناء الصناعة على كاهل الفلاحين. هذا بينما اعتمد الخيار السوفياتي على فكرة «حياد التكنولوجيا» ولم يضع هذه الفكرة موضع التساؤل. ثم قيل ـ وهذا صحيح في رأينا ـ إن هذا الطرح الماوي ليس «إبداعاً» بالنسبة إلى جوهر الماركسية بل هو في الواقع عودة إلى الأصل. وقيل أيضاً في هذا الصدد إن الماوية ذكرت لنا أن «الاشتراكية ليست رأسمالية دون رأسماليين» (والمقصود بهذا التعبير نظام يشابه في كثير من أوجه الحياة وتنظيم العمل وأنماط الاستهلاك وغيره، ما حققه المجتمع الرأسمالي، بحيث أن الفرق يكاد ينحصر في إحلال ملكية الدولة محل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج). ثم ربطت الماوية هذا النقد للتكنولوجيا بأصوله الفلسفية وهي نقد «الاستلاب السلعي» وهو في رأينا أساسي في الماركسية. إلا أن الظروف الموضوعية للمجتمع الصيني لم تسمح بتطوير هذا النقد. والآن تغلب في الصين قوى ايديولوجية تدفع في اتجاه نسيان هذه الأطروحة الماوية والعودة إلى الفهم اللينيني البحت للمشكلة.

وكذلك في ميدان التنظيم الاجتماعي والعلاقة بين الدولة والمجتمع والحزب والطليعة والجماهير، غرست الماوية بذور تجاوز أطروحات اللينينية. واتضح ذلك عندما دعا ماو الجماهير إلى الهجوم على قيادات الحزب معلناً انها جنين الطبقة المستغلة. بيد أن الماوية لم تنجح في اقتراح بديل إيجابي عملي ليحل محل أشكال التنظيم الموروثة من الأممية الثالثة. وبانت هذه النواقص في طرحها لمشكلتي «اللامركزية إزاء المركزية» و«السوق إزاء الخطة». فلم يربط مفهوم «اللامركزية» بالدرجة المطلوبة بمشكلة تمتين القواعد الشعبية في مجال تنظيم العمل والهيمنة على القرار الاقتصادي من قبل المنتجين أنفسهم. وهو بدوره شرط القضاء على ظاهرة «الاستلاب السلعي» وهي سمة أساسية في النظام الرأسمالي، بل دار النقاش في إطار الجدال بين المركزية الإدارية واللامركزية الإقليمية الإدارية أيضاً. ويبدو لي أن هذا الإبهام يرجع بدوره إلى إبهام آخر يتعلق بالعلاقة بين«الخطة» و«السوق». فقد فهم البعض أن اللامركزية ترادف فتح مجال أوسع لآليات السوق ـ هذا بينما ـ في رأينا ـ هاتان المشكلتان مستقلتان، ولو أنه توجد علاقة بينهما نتيجة تخلف قوى الإنتاج والحاجة الموضوعية إلى إنمائها. وقد تناولنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل في الكتاب المذكور.

وقد انعكست هذه النواقص ـ وهي ناتج الحدود التاريخية للماوية المترتبة على عدم قطعها مع الارث اللينيني بالدرجة المطلوبة ـ في تمسك الشيوعية الصينية في نهاية الأمر بالنظرة اللينينية التقليدية للحزب والدولة والديمقراطية، رغم الظروف الموضوعية الخاصة بالصين، ونقصد متانة التحالف الشعبي على عكس ظروف الاتحاد السوفياتي حيث انكسر هذا التحالف في الثلاثينات. لعل هذا الاختلاف يفسر عدم انزلاق الصين حتى اليوم إلى أشكال حكم شبه استبدادية كما حدث في فترة من التاريخ السوفياتي وذلك رغم تماثل التجربتين من حيث قبولهما أطروحات اللينينية في مجال مشكلة الحزب والديمقراطية.

٤ ـ لعل الأوضاع الموصوفة، فيما سبق من جهة، والحدود التاريخية للماوية نفسها من الجهة الأخرى، قد خلقت ظروفاً مؤاتية للنكوص الذي طرأ في أعقاب وفاة ماو. ونود فقط أن نورد في هذا الصدد ملاحظتين:

أولاً: لا شك أن «الانفتاح» الصيني على الخارج يحمل في طياته خطر تغلغل نفوذ استعماري في داخل المجتمع. هذا ويبدو لي أن ما كتب في هذا المجال، سواء أكان في الغرب أم في المنشورات السوفياتية، لا يفوق حقيقة الواقع فقط بل ويتجاهل تماماً أهم سمات النظام الصيني خاصة في ميدان تمسكه بإنجازاته الوطنية. والغريب هو أن معظم هؤلاء الذين يتهمون الصين بالتنازل أمام الاستعمار على نمط ما حدث في كثير من بلدان العالم الثالث لا يدركون ـ أو يتجاهلون ـ أن درجة انفتاح الصين على الغرب أخف بكثير مما هي عليه بالنسبة إلى الاتحاد السوفياتي نفسه ـ ناهيك عن المجر مثلاً! فمهما كانت المعايير المستخدمة لقياس هذا الانفتاح لا نرى أن هذا الانفتاح هو خطر حقيقي على استقلال الصين قد تأتي بها إلى حالة «تبعية» على نمط الدول الرأسمالية للعالم الثالث المهددة فعلاً بإعادة «كومبرادوريتها». إن الخطر الحقيقي هنا هو في تلاقي فعل عامل توسيع العلاقة مع الخارج مع عوامل داخلية حتى تتآزر وتتقوى الميول الرأسمالية الوطنية على حساب الاتجاهات الاشتراكية. وسوف نرجع إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ثانياً: لا شك أن المراجعة جاءت أيضاً نتيجة نضوج لمشاكل جديدة هو بدوره ناتج إنجازات الفترة السابقة، واستحالة استمرار الاعتماد على ممارسات قد بلغت

حدودها في كثير من الحالات. ففي ميدان التنمية الزراعية مثلاً اعتمدت ممارسات الفترة السابقة على تعبئة العمل لتخصيصه للاستثمارات الجماعية في إطار الكومونات، وعلى تكثيف العمل الإنتاجي المباشر بأقل ما يمكن من إنفاق على المكننة واستخدام الوسائل العلمية الحديثة. وقد وضحنا في كتابنا كيف أن هذه الأساليب كانت قد بلغت حدودها قبل وفاة ماو. فمثلاً ارتفع عدد أيام العمل للفلاح الصيني من ١٦٠ يوماً في المتوسط عام ١٩٥٧ إلى ٢٧٠ يوماً عام ١٩٧٥. ومن الواضح أن هذا الرقم الأخير يكاد يكون حداً مطلقاً. ومعنى ذلك أن الحاجة إلى «التحديث» بدأت تفرض نفسها بقوة متزايدة فأصبحت منذ منتصف السبعينات حاجة ماسة فعلاً. غير أن هناك وسائل مختلفة «للتحديث» الذي هو ليس بمشكلة «فنية» محايدة. فهناك وسائل للتحديث تعتمد على إنماء وتشجيع الميول الرأسمالية، كما ان هناك وسائل اشتراكية له. إلا أن هذه الأخيرة غير موجودة في نموذج جاهز يمكن الاكتفاء بامتثاله. إذ أن التجربة السوفياتية في هذا الشأن سلبية أكثر منها إيجابية.

وتؤدي هذه الملاحظة الأخيرة إلى قلب الموضوع وبيت القصيد، ويمكن التعبير عنه بالسؤال الآتي: ماذا بعد الرأسمالية؟

٥ ـ يطرح ما سبق عرضه إشكالية «ما بعد الرأسمالية» في إطار يبدو لي متحرراً عن الأطروحات الايديولوجية البحتة التي تقتصر على الحديث المجرد حول التضاد بين الاشتراكية والرأسمالية. فتنبع هذه الأطروحات الايديولوجية من افتراض مبسط هو أن المجتمع الاشتراكي أصبح حقيقة محققة فعلاً في الاتحاد السوفياتي أو في الصين أو في كلا البلدين.

ولسنا نحن مقتنعين بأن هذا التبسيط يجدي. فإذا رجعنا إلى مقولات ماركس عن كنه المجتمع اللاطبقي لوجدنا أن هذا الأخير يتصف بسمات إيجابية يمكن تلخيصها في جملة: هيمنة مباشرة وكاملة للمنتجين على جميع أوجه النشاط الاجتماعي، الأمر الذي يتطلب بدوره ديمقراطية حقيقية متقدمة تفوق من جميع أوجهها الديمقراطية المحدودة المعروفة في الغرب الرأسمالي المتقدم المعاصر. ولا يمكن إبدال التعريف الإيجابي بتعريف سلبي مفاده أن الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فالمطلوب هو تحديد بماذا تستبدل الملكية الخاصة الملغاة، أي تحديد العناصر التي تجعل

الشكل الجديد شكلاً مجتمعياً فعلاً، وليست ملكية الدولة من تلقاء نفسها مرادفاً للهيمنة الاجتماعية المرغوب فيها. فإذا أخذنا بمعيار مقولات ماركس لتوصلنا إلى أنه يستحيل النظر إلى المجتمع السوفياتي والمجتمع الصيني على انهما قد حققا شروط الهيمنة الاجتماعية المذكورة. ولا يصح تفادي مواجهة السؤال من خلال ذكر إنجازات النظم «الاشتراكية» في ميدان التنمية ورفاهية الشعب والاستقلال الوطني. فليست حقيقة هذه الإنجازات موضع شك وتساؤل في أهميتها، ولكنها لا تعني بحد ذاتها «تحقيق الاشتراكية».

وربما يرى البعض هذه الأقوال «سلبياً». وأسمع صوت هؤلاء الذين يرفضون فتح باب النقاش حول الطبيعة الحقيقية للمجتمعات التي سمت نفسها اشتراكية، والذين يذهبون إلى أن مجرد فتح باب هذا النقاش إنما هو اتخاذ لموقف «رجعي» في ذاته، من شأنه أن يؤدي إلى خيبة أمل الجماهير وبالتالي أن يخدم الاستعمار.

وليكن إذن موقفنا واضحاً. فأطروحتنا هي أن ما حدث إلى الآن ـ وهو خروج المجتمعات المذكورة من منطقة سيادة الرأسمالية العالمية ـ إنما هو أمر إيجابي للغاية يدفع إلى التقدم. ثم ليس هذا الأمر بغريب. إن كون التوسع الرأسمالي العالمي غير متكافىء في ذاته ـ أي يؤدي بالضرورة إلى انقسام المنظومة الرأسمالية إلى مراكز استعمارية مهيمنة وأطراف متخلفة وتابعة تشتد فيها حدة التناقضات ـ قد فرض هذا الشكل من الثورات المعادية للرأسمالية. فهي قد حققت فعلاً ما لم يكن من الممكن تحقيقه في إطار النظام العالمي، من تعجيل إنماء قوى الإنتاج على أساس وطني مستقل يفتح أفاقاً اشتراكية محتملة.

هذا شيء، وكون هذه النظم قد «أكملت» إنجاز الهدف، إنما هو شيء آخر. وهنا أود أن أطرح ـ ولو بإيجاز ـ بعض التساؤلات حول موضوع «الانتقال إلى الاشتراكية». وأرى أن الثورة الاشتراكية التي تمت في هذه الظروف التاريخية ـ ولا يمكن أن تتم ثورة خارج هذا الإطار ـ أرى أنها تفتح مرحلة تاريخية طويلة، تفوق مدتها السنين بل العقود إذ لن تنتهي إلا بفوز القوى الاشتراكية على صعيد عالمي (وهو أمر خارج جدول الحوادث المحتمل حدوثها في الآفاق المنظورة). وفي خلال هذه المرحلة التاريخية تتآزر وتتعارض قوى تدفع التطور في اتجاهات مختلفة. وأرى هنا أن هذه

القوى هي ثلاث وليست اثنتين (الاشتراكية والرأسمالية كما يقال في معظم الأحيان).

أولاها هي القوى الدافعة في اتجاه التطور الاشتراكي. ومصدرها الطبقات الشعبية التي عبأت قواها خلال الثورة من أجل تحقيق الأهداف الاشتراكية، وايديولوجيا الطليعة الماركسية التي لعبت الدور الحاسم في هذه التعبئة والتوعية. وذلك مهما حدث فيما بعد من خيبة أمل محتملة من قبل الجماهير وفك تنظيمها ومهما حدث من انحراف بل ومن تزييف في الميدان الإيديولوجي.

وثانيتها هي القوى الدافعة في اتجاه استمرار بل إنماء علاقات إنتاج رأسمالية. وهنا أيضاً يتطلب الأمر رفع إبهام قد يرد. فنحن هنا لا نعتبر أن هذه القوى هي مجرد انعكاس «لبقايا» الماضي. بل أطروحتنا هي أن تنمية قوى الإنتاج في هذه الظروف التاريخية يستحيل أن تتفادى فتح مجال لتوسيع العلاقات الرأسمالية. إلا أن هذا التوسيع لا يعني أيضاً بالضرورة خضوعه لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي. فالدولة الوطنية موجودة هنا، وهي عنصر يستطيع أن يمنع تآزر القوى الرأسمالية الداخلية مع القوى المهيمنة على صعيد عالمي لدرجة تؤدي إلى عودة إلى الرأسمالية البحتة.

وثالثتها إذن هي تلك الدولة التي أشرنا إليها حالاً. إن الأطروحة الأكثر انتشاراً بصدد الدولة تركز على دورها كمجرد وسيلة لتنفيذ مصالح طبقية. وعلى هذا الأساس يدّعي البعض أن إلغاء الملكية الخاصة (وبالتالي القضاء على الطبقة الرأسمالية) قد جعل الدولة وسيلة في خدمة الجماهير. بينما يدّعي غيرهم العكس، أي أن هذه الدولة أصبحت تخدم نظاماً رأسمالياً أعيد بناؤه.

أما نحن فلا نكتفي بهذه الادعاءات. فمن جهة لا نقبل أطروحة أن المجتمع الذي ليس اشتراكياً إنما هو بالضرورة رأسمالي. (ولسنا هنا بصدد نقاش هذه المشكلة التي تناولناها في أماكن أخرى). ومن الجهة الأخرى نرى أن الدولة في هذه الظروف التاريخية تلعب دوراً مستقلاً. بل هناك احتمال تاريخي وارد مفاده أن يتبلور نمط اجتماعي جديد حول هيمنة الدولة (ولذلك أطلقنا على هذا النمط اسم «الدولنة»).

إن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً» كما يقال، تنتمي جميعاً إلى مرحلة «بعد الرأسمالية». فتعمل وتتناقض فيها القوى الثلاث المذكورة. إلا أن تآزر هذه

القـوى يتخذ أشكـالاً ملموسـة مختلفة من بلد إلى آخـر ومن مـرحلة إلى أخـرى طبقـاً للتطورات التاريخية العينية الخاصة لكل مجتمع.

وفي هذا الصدد أرى أن النمـوذج السوفيـاتي الحالي ـ أي منـذ الثلاثينـات ـ هو أقرب إلى نموذج يتسم بهيمنة القوى الثالثة. هذا بينما نموذج الصين ـ إلى الآن ـ يجمـع بين الاتجاهـات الثلاثـة بشيء من التوازن. فليست كـل القوى في الصـين موحـدة في مـركز وحيـد، بل هنـاك أولاً: تركيـز قوى شعبيـة تعمل في المسرح السيـاسي بفضـل استفادتها من هامش حرية القرار (ومن المعروف أن هذا الهامش في الجمعيات التعاونية الصينية أوسع كثيراً مماهو عليه في الكـولخوز السـوفياتي). وحـاولت الماويـة إنماء هـذه المراكز. وهناك ثانياً: تركز قوى حول المبادرات الاقتصادية الـرأسماليـة الجديـدة يعتمد عليها الجناح الحاكم حالياً للحزب. وهناك ثالثاً، تركز قوى لها الكلمة العليـا في نهاية الأمر ـ وفي حدود المستطاع طبعاً ـ في الدولة. إن هذا النموذج الصيني أقرب في الواقع إلى نموذج يوغسلافيا أو المجر منه إلى النمط السوفياتي الحالي(*).

وما هو الأفضل من حيث التطلع الاشـتراكي؟ لست أدري. ولكن حدسي هنـا هو أن المرونة أفضل من التجمد، ولو أن التجمد يظهـر على أنـه أثبت وأقوى. قـطعاً تحتوي المرونة على خطر الانزلاق. ولكن قـد يكون هـذا الخطر أقـل ضرراً من الخطر الذي يواجهه التجمد، وهو خطر الانغلاق في مأزق.

(*) لأخذ فكرة أوضح عن الموضوع، أنظر سمير أمين، **مستقبل الماوية: الماوية والتحريفية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤).

الفصل العاشر

حول أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل

طالعت المراجعة القيمة التي كتبها الزميل محمد سيد أحمد لكتاب ما بعد الرأسمالية وإنني إذ أقدر النقاط والأسئلة الجادة التي أثارها، لا أعتبر تدخلي هذا إجابة عنها، وإنما بعض الإضافات التي يمكنها إجلاء الغموض أو اللبس الذي كان، في رأيي، في أساس هذه النقاط والأسئلة المثارة في التعليق.

ربما كانت أزمة الاشتراكية، كما تتبدى اليوم، هي محور المناقشة الجادة بين المثقفين المعنيين بتقدم المجتمع الإنساني، وفق معايير لا تزال تأخذ بعين الاعتبار مصالح الشعوب وتطور استقلالها السياسي والاجتماعي.

وفي هذا الإطار أرى أن تساؤلات ثلاثة هي جوهر المشكلة المشار إليها سابقاً:

١ ـ إشكالية الديمقراطية وتطويرها في اتجاه يعطي لها مضموناً اجتماعياً في مصلحة الجماهير الشعبية.

٢ ـ إشكالية الربط ما بين أسلوب التخطيط البعيد المدى وبين أسلوب استخدام آليات فعّالة يتماشى مع مقتضيات الديمقراطية الشعبية.

٣ ـ إشكالية التوافق بين الاعتماد المتبادل على صعيد العالم من جانب وبين حاجات السيطرة الوطنية على العلاقات الخارجية من جانب آخر، من أجل ضمان إنجاز تنمية اقتصادية واجتماعية ذات مضمون شعبي.

أولاً: إشكالية الديمقراطية

إن جوهر أزمة الديمقراطية في الأنظمة «الاشتراكية» يكمن في الأسلوب الذي

اتبعته هذه الأنظمة لإنجاز تنميتها المستقلة، ويقصد بالتحديد التنمية الموسّعة التي مارستها هذه الأنظمة على مثال التنمية الرأسمالية، وذلك نتيجة للتخلف الذي ورثته، ورغبتها في «اللحاق» من خلال إقامة قطاعات إنتاج مماثلة لما حدث في المراحل الرأسمالية السابقة.

كيف تمظهرت مشكلات الديمقراطية في التطور الرأسمالي؟ لقد أدى الصراع بين البرجوازية الصاعدة والقوى الاجتماعية الرجعية الحاكمة إلى تبلور مفاهيم جديدة حول حرية الفرد في ممارسة الحقوق والواجبات الاقتصادية والسياسية والثقافية، باعتبارها أحد تجليات آلية السوق.

هكذا ظهر مفهوم التعاقد الحر بين العامل الحر وربّ العمل الحر أيضاً. كما أن الصراع الذي ظهر بظهور القوى العاملة نتيجة للتطور الصناعي في الغرب أنتج مفهوم الانتماء السياسي الحر.

وقد صاغ ماركس المضمون الحقيقي لهذه المفاهيم والممارسات الديمقراطية القائمة عليها. أي بتعبير أدق، أوضح حدود هذه الديمقراطية ذات المضمون الاجتماعي القائم على استغلال العمل.

لقد أدت هذه التماثلية التنموية، التي اعتمدتها الأنظمة الاشتراكية، إلى تغييب المضمون النظري لمفهوم الديمقراطية الذي أشار إليه ماركس، فحلت الدولة محل ربّ العمل، مع ما يحمل ذلك من تجليات لأزمة الديمقراطية لا تزال تتمظهر بأشكال شتى حتى الآن. وأضيف هنا أن الظروف الملموسة التي تكونت الثورة في رحمها قد أدت إلى صياغة مفهوم الطليعة والحزب القائد، الذي أرسى قواعد البيروقراطية المتجمدة، والتي حالت دون تجلي التعبيرات السياسية الديمقراطية، هذه الديمقراطية السياسية التي تعتبر في حد ذاتها المكسب الأساسي والوحيد للديمقراطية الرأسمالية.

وفي فرضية التوجه أو بناء الاشتراكية، لا يزال التحدي الذي تواجهه هذه الأنظمة هو حل أزمة الديمقراطية من خلال تجاوز الحدود الحالية للديمقراطية الغربية ـ التي أصبحت مطلباً للجماهير الشعبية في هذه البلدان كافة ـ نحو مضمون اجتماعي يلغي المسافة ما بين الحرية السياسية وسيطرة الجماهير الشعبية على اتخاذ القرار.

أما النضال من أجل الديمقراطية في هـذه النظم، كـما هو حـالياً، فهـو نضال لم يحسم بعد في هذا الأمر، بسبب غياب تقدم الصياغـة النظريـة لمفهوم الـديمقراطيـة في الفكر الاشتراكي. وبالتالي يجمـع هذا النضـال بين قـوى اجتماعيـة مختلفة الأهـداف، حتى تلتبس الديمقراطية الرأسمالية بالمضمون الاجتـماعي الذي يشكـل طموح الجـماهير الشعبية. فهناك إذاً من يكتفي بالتعبير السيـاسي لمفهوم الـديمقراطيـة على غـرار النمط الغربي، بينما تشكل المساواة (بمعنى إلغـاء الاستغلال، والاشـتراك المتكافىء الحقيقي في اتخاذ القرار) جوهر المضمون الاجتماعي للديمقراطية الشعبية.

ومن هنـا يتزامن احتـمال تطور هـذا النضال بـاتجاه إقـامة ديمقـراطية متكـافئـة، بالتعبير السياسي، تخدم في آخر الأمر تطور الطبقـة الجديـدة التي نشأت في رحم هـذه النظم نحو الرأسمالية، مع احتمال آخر نقيض له يتجاوز التعبير السياسي نحو المضمون الاجتماعي المشار إليه سابقاً، والذي يخدم التوجه الصحيح نحو البناء الاشتراكي.

ثانياً: التوافق بين التخطيط والسوق

المـلاحظ في هذا الشـأن أن المناقشـة تدور الآن في البلدان «الاشـتراكية» حـول إحـلال آليات السـوق مكان التخـطيط كما مـارسته هـذه الأنظمـة استتباعـاً للنتـائـج الاقتصـادية التي تـأتت عن هـذا التخـطيط. وفي هـذا الإطـار ينـظر إلى «التخـطيط» و«السوق» كمطلقين كليين لا مجال للربط بينهما.

وبـالعودة إلى مـاركس، نجد أنـه اعتبر أن الثـورة الاشتراكيـة سوف تحـدث في الأنظمة الرأسمالية المتقدمة، أي في أنظمة تكون فيها الرأسمالية قـد حققت سابقـاً إنماء قوى الإنتاج من خلال آليات السوق، أي بعبارة أدق آليـات قانـون القيمة. وبـالتالي فإن ماركس قد اعتبر أن إلغاء السوق (وقـانون القيمـة) بعد إنجـاز الثورة الاشـتراكية أصبح أمراً حتمياً، باعتبار أن إلغاء الاستغلال يتطلب حتماً إلغاء السوق، الأمر الـذي يفتح مرحلة جديدة من سيطرة الجماهير الشعبية على اتخاذ القرار ـ على مستـوى توزيـع العمل ومستوى توزيع الدخل الناتج ـ من خلال ممارسات مجتمعية واعيـة تتيح تـرتيب الأولويات الاقتصادية في مصلحة الجماهير الشعبية. وهذا ما يمكن تسميته بالتخطيط.

ما حصل مع الثورات الاشتراكية كان غير ذلـك، فظروف التخلف التي أشرنـا

إليها سابقاً فرضت التصدي لمراحل اقتصادية تقع في صلب العملية الرأسمالية التي تجاوزها ماركس في طرحه النظري الاشتراكي. فهنا استُخدم التخطيط بمضمون آخر لا يتطابق مع مفهوم إلغاء القيمة وآليات السوق التي تعبر عن هيمنة رأس المال على العمل. فلم يستخدم التخطيط من أجل إنجاز ما تطلع إليه ماركس (أي إقامة علاقات اجتماعية جديدة) بل استخدم لتسريع عملية نمو على غرار إنجازات الرأسمالية، مع الإشارة إلى أن هذا التخطيط ـ مع كل ما رافقه من سلبيات ـ قد استطاع أن يحقق بالتوازي إنماء قوى الإنتاج من جانب، وتوزيع الناتج بشكل شبه عادل في مصلحة الجماهير الشعبية، من الجانب الآخر. ولكن ذلك لم يكن التخطيط الديمقراطي الذي أشار إليه ماركس بل إنه استبقي في حدود «الأبوية» التي مارستها البيروقراطية غداة الثورة، وتحولت العلاقات الديمقراطية التي كانت المضمون الاجتماعي لهذا التخطيط الديمقراطي، إلى علاقات «أبوية» تستبعد المشاركة الجماهيرية في اتخاذ القرار. وأقصد هنا اعتبار الاشتراكية نظاماً مقدماً للجماهير دون أن تشارك في صنعه وتطويره.

ويبدو واضحاً أن هذا التخطيط الذي مارسته هذه الأنظمة قد وصل إلى حدوده من زاويتين: أولاهما أن هذا التخطيط وإن كان قد ساعد على تسريع عملية النمو التوسعي، فهو عاجز عن إنجاز النقلة النوعية إلى مرحلة النمو الكثيف؛ وثانيتهما أنه يتعرض الآن لرفض الجماهير الشعبية للممارسات الأبوية التي تمت من خلاله، والتشديد على أهمية الديمقراطية باعتبارها جوهر العلاقات الاجتماعية التي ضمها ماركس إلى مفهوم التخطيط.

في ضوء ذلك، نرى أن احتمالين اثنين يتبديان الآن من خلال المناقشة الدائرة حالياً حول أفضليات التخطيط أو السوق، ويرتبطان بالاحتمالين اللذين أشرنا إليهما عند تناول إشكالية الديمقراطية وهما:

(١) الدفع الحثيث، عن طريق انتصار الطبقة الجديدة المتبنية لمفهوم التنمية الكثيفة عن طريق السوق، والتي ستنتج بالضرورة العناصر اللازمة لتحول النظام نحو الرأسمالية.

(٢) انتصار القوى الشعبية التي تتبنى إعادة الاعتبار لمفهوم التنمية الكثيفة عن

طريق الدمج ما بين آليات التخطيط، التي تتيح ترتيب الأولويات الاقتصادية وبين آليات السوق المحدودة، الأمر الذي سيؤدي بدوره إلى توجه حقيقي نحو الاشتراكية وإكساب الديمقراطية الشعبية مضمونها الحقيقي.

ثالثاً: التوافق بين الاعتماد المتبادل على صعيد عالمي وبين السيطرة الوطنية على العلاقات الخارجية

لم تكن المناقشة حول الاستفادة من الاعتماد المتبادل أقل التباساً، إذ إن الأنظمة الاشتراكية في الوقت الحاضر تُظهر رغبة متزايدة في التخلص من العزلة، والعودة إلى الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي. ويُفهم الاندماج هنا بشكل إيجابي يتضمن تبادل الخبرات العالمية وسد النقص في الحاجات الضرورية التي نتجت من العزلة (نقص تقانة متطورة...).

ولكن هل هذا التصور لآليات النظام الاقتصادي العالمي هو صحيح؟ وما هي الشروط التي تضمن إمكانية الاستفادة من العلاقات الخارجية؟ أعتقد أن آليات الرأسمالية المسؤولة عن عدم التكافؤ في التنمية لن تسمح بالاستفادة من الاندماج العالمي كما يُظن، إلّا في ظل شروط محددة تغيب الآن تماماً ـ للأسف ـ عن المناقشة في هذه الأنظمة.

أقصد هنا ما سبق أن أشرت إليه في كتابات سابقة حول قانون القيمة العالمي، ولا أريد أن أكرر بأن الاستقطاب على الصعيد العالمي هو بالتحديد ناتج فعل هذا القانون. فقانون القيمة (في شكله المجرد) يفترض توحيد السوق بحيث يشمل المنتوجات ورأس المال والعمل، الأمر الذي يترتب عليه إنجاز التجانس داخل المجتمع الذي يعمل فيه قانون القيمة هذا. أما قانون القيمة العالمي (وألفت النظر هنا إلى التمييز الضروري بين قانون القيمة بشكله المجرد وبين قانون القيمة العالمي) فهو يفعل فعله على أساس سوق عالمية مبتورة. أقصد أن هذه السوق تشمل المنتوجات ورأس المال ولكنها لا تشتمل سوق العمل. وقد أوضحت في كتابات أخرى أن فعل قانون القيمة العالمي هذا يخلق منظومة أسعار سائدة عالمياً تتضمن تفاوتاً في توزيع عائدات العمل يفوق التفاوت في توزيع الإنتاجيات. وبالتالي، فإن

اعتبار منظومة الأسعار العالمية معايير للترشيد الاقتصادي لا بـد من أن يؤدي إلى إعادة إنتاج التفاوت في ظل الاستقطاب العالمي.

ويفهم مما سبق أن المجتمعات المتخلفة لا تستطيـع أن تستفيد من الانفتـاح نحو الخارج إلّا إذا استطاعت أن تنجز فصلاً واضحاً بين الاعتراف بأهميـة هذه العـلاقات الدولية من جانب وبين قبول قانون القيمة العـالمي من الجانب الآخـر. وهذا يعني أن تُخضع البلدان المتخلفة علاقاتها الخارجية لمتطلبات تنمية داخلية ذات مضمون شعبي، أي بعبارة أخرى، أن تقيم منظومة معايير خاصة بها لترشيـد القرار الاقتصـادي خارج مدى المنظومة السائدة عالمياً.

وهذا ما يغيب تماماً عن المناقشة.

ويـظهر الانفتـاح هنـا بمعنـاه السلبي الـذي يؤدي إلى احتـمال تقـويـة العنـاصر الرأسمالية في الداخل تحت تأثـير اتجاهـات الانـدماج العالمي مـع فقدان السيـطرة على توجيهه الوجهة اللازمة والمفيدة لشعوب هذه البلدان. وعلى عكس ذلـك، فإن تقـوية السيطرة على العلاقات الخارجية تتيح الفرصة للقوى الشعبيـة بأن تـدفع نحـو تطويـر التوجه الاشتراكي.

هكذا نرى أن الأسئلة والمشكـلات المثارة من الـزميل محمـد سيد أحمـد لا تزال هي محـور المناقشـة الأساسي داخـل الفكر الاشـتراكي، ولا تعدو إضـافتنا هـذه كونها مساهمة عـلى طريق إعـادة صياغـة الفكر الاشـتراكي النظري بمـا يتلاءم مـع تحديـات العصر.

لعل القارىء قد لاحظ أن الإشكاليات الثلاث المثـارة نتاج مسـألة واحـدة هي قيـام الثـورات في أطـراف الـنظام. وليس ذلـك محض صـدفـة، بـل إنــه انعكـاس للاستقطاب، وهو نتاج ضروري للتـوسع الـرأسمالي العـالمي، الأمر الـذي طرح عـلى سـاحة التـاريخ مشكلة لم تتـوقعها المـاركسية الكـلاسيكية. هكـذا أوجد الاستقـطاب الناتج من التوسع الرأسمالي أرضية مناسبة للثورة في جميـع أطراف الـنظام. وبالتـالي، فإن الثورات «الاشتراكية» من جانب، وحـركـات وثورات التحـرر الوطني من الجـانب الآخر، تنتمي إلى الظاهرة التاريخيـة نفسها، وهي الثـورة ضد مـا سميته «الـرأسماليـة

القائمة بالفعل» (مميزاً بذلك بين الرأسمالية بالشكل المجرد التي تحدث عنها ماركس وبين الرأسمالية كنظام عالمي اتخذ أشكالاً ملموسة جوهر سمتها يقوم على الاستقطاب). على أن الثورات «الاشتراكية» تمثل إجابة للتحدي أكثر تقدماً عن ثورات التحرر الوطني المتلبسة الطابع الاجتماعي. لذلك تخضع مجتمعاتنا في الوطن العربي والعالم الثالث للمشكلات الحادة نفسها المتمثلة في الديمقراطية والتنمية المستقلة.

الفصل الحادي عشر

مستقبل الاشتراكية

مقدمة

آن الوقت للعودة في تقويم الاشتراكية من جميع نواحيها الفكرية والتطبيقية. فقد اختتم عقد الثمانينات بحوادث أخذت فجأة تتسارع بشكل يدعو للتعجب أدت إلى انهيار معظم النظم السائدة في أوروبا الشرقية على أثر انتفاضات شعبية ذات طابع متنوع، بعضها يطالب بالديمقراطية والتخلص من احتكار الحزب الواحد بينما تدل الأخرى على انتعاش الصراع الطبقي أو رفضها للنظام الاشتراكي المزعوم الذي حكم هذه البلدان لفترات طويلة تتراوح بين أربعين وسبعين عاماً، هذا الرفض الذي تكمن وراءه ظاهرة جاذبية النمط الغربي الرأسمالي على فئات واسعة من الجمهور على أقل تقدير. ويخشى أن تؤدي هذه التطورات إلى عودة سريعة لحكم الملكية الرأسمالية الخاصة والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي. هذا وكان انهيار النظم الوطنية التقدمية في عديد من بلدان العالم الثالث قد سبق حوادث أوروبا الشرقية. ففي خلال السبعينات والثمانينات تفككت تجارب التنمية الوطنية المستقلة التي ازدهرت في العقد السابق مع مد حركة التحرير الوطني لصالح العودة إلى الإذعان المطلق لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي. أما في الغرب الرأسمالي المتقدم فيبدو أن المشروع الاشتراكي الديمقراطي الإصلاحي التقليدي قد دخل هو الآخر في أزمة عميقة. فكانت العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية ـ من عام ١٩٤٥ إلى بداية الثمانينات ـ قد اتسمت بازدهار المشروع الاشتراكي الديمقراطي في إدارة الاقتصاد الرأسمالي المتقدم، فدعا المذهب الكينزي السائد عندئذ إلى تدخل الدولة للحد من فوضى آليات السوق وضمان التوظيف شبه الكامل والزيادة المستمرة للأجور موازياً لزيادة الإنتاجية. وأنجزت

الإصلاحية الاشتراكية في هذا الإطار إنجازات ملموسة حقيقية. ولكن موجة الرواج التي ساعدت على نجاح الممارسات الكينزية انتهت ودخلت الرأسمالية في مرحلة أزمة هيكلية جديدة، الأمر الذي خلق ظروفاً ملائمة لهجوم معاكس يميني فرض حلولاً «ليبرالية» تهدف إلى تفكك مؤسسات دولة الرفاهية والعودة إلى سيادة آليات السوق دون تحديد لها. فتنازلت القوى الاشتراكية الديمقراطية الغربية عن تقاليدها الإصلاحية حتى اصطفت مع الخط الليبرالي المتطرف.

وقد أدت هذه التطورات الحديثة في جميع أنحاء العالم إلى إدعاء البعض أن الاشتراكية قد «فشلت نهائياً» فأثبتت طابعها الطوباوي وعجزها عن مواجهة تحديات ديناميكية النمط الرأسمالي (أي عجزها عن مواجهة الرأسمالية في ميدان المبادرة والابداع في مجال التكنولوجيا) بحيث أن لا بديل لسيادة السوق. كما ذهب البعض إلى الاستنتاج أن تجارب دول «الاشتراكية القائمة بالفعل» وكذلك تجارب الاشتراكية في العالم الثالث قد اثبتت جميعاً استحالة الخروج عن منطق الاعتماد المتبادل في إطار وحدة السوق العالمية، ففضحت النتائج السلبية للممارسات القائمة على مبدأ «فك الارتباط». يضاف إلى ذلك قول البعض إن التجارب الاشتراكية المعنية قد اثبتت أيضاً استحالة التوفيق بين الأخذ بمبدأ التخطيط (القائم على إنكار آليات السوق وإحلال القرار البيروقراطي محلها) وبين ممارسة الديمقراطية السياسية (الأمر الذي تمثل في احتكار الحزب الواحد).

واليوم يبدو لعديد من المحللين أن الحركة الاشتراكية التي امتد ازدهارها على قرن وأكثر حتى بدت وكأنها تتقدم نحو الانتصار النهائي ـ ولو بالتدريج ـ قد أخذت فجأة في الجزر لعله يؤدي إلى انهيار مطلق! أهذا الاستنتاج صحيح؟

لقد ظهرت الاشتراكية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر كنقد نظري وعملي للنظام الرأسمالي الحديث النشأة. فانطلقت من نقاش مبادىء العقلانية «الأزلية» التي وصفتها فلسفة التنوير والتي مفادها إدارة الاقتصاد من خلال آليات السوق الرأسمالية وممارسة الديمقراطية البرجوازية. ولما كانت الصيغ الباكرة معتمدة على مرجعية أخلاقية ذات أصول دينية في كثير من الأحيان فإن تبلور الفكر الماركسي في مرحلة تالية أعطى شرعية علمية للمشروع الاشتراكي. ثم جاءت الثورة الروسية وأعلنت إمكانية «بناء

الاشتراكية» على أساس مبادىء الماركسية (التي أصبحت منذ ذلك الوقت الماركسية ـ اللينينية) وتلتها ثورات أخرى استلهمت هي الأخرى المبادىء نفسها، في الصين وغيرها. كما أن نمط النظام السوفياتي قد تم أيضاً تصديره في أعقاب الحرب العالمية الثانية إلى بلدان شرق أوروبا. ومنذ عام ١٩١٧ انقسمت الحركة الاشتراكية إلى جناح «ثوري» مزعوم، ينادي بالقيام بثورات على النمط الروسي ـ الصيني، وجناح «إصلاحي» سائدٍ في الغرب الرأسمالي المتقدم ورفض «الماركسية ـ اللينينية». واليوم يبدو لعديد من المحللين أن هذا الانقسام لم يكن له أساس مقنع بل أدى إلى مأزق مزدوج لكل من المحاولات «الثورية» المزعومة من جانب والممارسات «الإصلاحية» من الجانب الآخر. فهو ـ أي الانقسام هذا ـ مسؤول ـ حسب أقوال هؤلاء المحللين ـ عن انهيار النظم الشرقية وعن تنازلات الاشتراكية الديمقراطية الغربية ـ بحيث أن هؤلاء يتطلعون إلى احتمال العودة إلى «وحدة الصف الاشتراكي» ولو حول أحزاب الاشتراكية الديمقراطية.

هذا وكانت العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية قد اتسمت أيضاً بصحوة حركات التحرر في العالم الثالث، وخاصة في آسيا وأفريقيا حتى بلغ الاصطدام بينها وبين الاستعمار حد الحروب التحررية في كثير من الأحيان. ومن جانب آخر خلقت هذه الصحوة ظروفاً ملائمة لتجديد الصراع الاجتماعي الداخلي في العالم الثالث، الأمر الذي ترتبت عليه تغيرات في كيان النظم السياسية في عدد من البلدان، وذلك لصالح قوى وطنية جذرية معادية للاستعمار وللطبقات الحليفة له، واستلهمت هذه القوى الوطنية التقدمية بالمشروع الاشتراكي على الأقل من خلال تأثير تحالفها مع الدول الاشتراكية في مواجهة «العدو المشترك» (الاستعمار). أما جناحها اليساري فأعلن صراحة قناعته بأن النموذج الاشتراكي القائم بالفعل يناسب فعلاً احتياجات التقدم في ظروف العالم الثالث، لا سيما أن هذه التجارب نشأت في بلدان متخلفة هي الأخرى فأنجزت ما لم تنجزه الرأسمالية في مجال التحديث والتصنيع وإثبات الاستقلال. هكذا أخذت النظم الوطنية الجذرية بعدد من مبادىء المجتمع الاشتراكي، منها التأميم والتخطيط والحزب الواحد. وعلى هذا الأساس ذهب البعض من المحللين الاشتراكيين إلى إعلان قناعتهم أن «الانتقال إلى الاشتراكية» أمر محتمل من خلال تطوير هذه النظم وإكسابها مزيداً من الجذرية (أقصد هنا مفهوم «الطريق غير

الرأسمالي» على سبيل المثال).

على أن الرأسمالية من جانبها لم تظل راكدة ومشلولة أمام هذه التطورات. بل على عكس ذلك استفادت في أعقاب الحرب العالمية الثانية من موجة رواج لا مثيل لها في تاريخها السابق. فبلغت معدلات النمو أرقاماً قياسية، الأمر الذي دفع إلى الأمام تعميم التحديث على النمط الأميركي في مرحلة أولى ثم تبلور الثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة في المرحلة التالية. وقد تم كل ذلك في إطار انفتاح اقتصادي عام ساعدت الهيمنة الأميركية على إنجازه.

وبالرغم من مواصلة دول الاشتراكية في ممارسات «البناء الاشتراكي على أسس وطنية، إلا أنها - أي هذه الدول - قد أخذت هي الأخرى بالانفتاح على السوق العالمية الرأسمالية تدريجياً. أما بلدان العالم الثالث فقد اندمجت خلال العقود الأربعة الأخيرة في هذا النظام الرأسمالي العالمي بقدر متزايد لم يسبق له مثيل حتى في عصر الكولونيالية. وتنطبق هذه السمة على الجميع بما فيهم النظم الوطنية الجذرية، وإن كان بدرجات مختلفة.

ويستنتج من هذه التطورات أن العالمية قد حققت خطوات واسعة خلال هذه العقود بالرغم من إنجازات الاشتراكية المزعومة في الشرق وفي الجنوب. فكان هذا التطور يحمل في طياته تناقضاً متزايداً. يضاف إليه تناقض متزايد آخر ألا وهو التناقض الناتج عن استمرار التنمية اللامتكافئة بين مراكز النظام (أي بلدان الغرب الرأسمالي المتقدم) وبين أطرافه (أي بلدان العالم الثالث). فالرأسمالية الحديثة لم تغير شيئاً من هذه الزاوية بل استمرت تتوسع على أساس الاستقطاب وتزايد الفجوة بين إنجازاتها في المراكز وفي الأطراف، الأمر الذي كان يحمل في طياته مزيداً من الاحباط الذي أدى بدوره إلى انفجار المطالب بتكريس «الهوية الذاتية» وإلى «صحوات» للشعور بالخصوصية سواء أكانت قومية أو إثنية أو دينية.

لذلك أقول إن انتصارات الليبيرالية الرأسمالية الحالية لا تمثل «نهاية التاريخ» بل فقط مرحلة، قد تطول أو تقصر حسب ظروف يصعب تنبؤها حالياً. فالمشاكل الرئيسية تظل دون جواب في المستقبل المنظور. أقصد النتائج التي تترتب بالضرورة على الاستقطاب في التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي. ومن هذه الزاوية لا بد أن

«يفشل» مشروع الليبيرالية المنتصرة حالياً. على أن الانهيار القادم لهذا المشروع سيكون عقيماً وخطيراً إذا حدث في ظروف تتواجد فيها شعوب العالم بأجزائه الثلاثة (الغرب، الشرق، الجنوب) غير مسلحة ايديولوجياً وسياسياً لمواجهته. أقول إذن إن الخيار هو بين الاشتراكية أو الهمجية وأن هذا الخيار يفرض نفسه في الظروف الراهنة بقدر لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية.

ليس معنى هذا الاستنتاج أن «الاشتراكية» لا تعاني من أزمة حقيقية. فلا أقبل في هذا الشأن منهج الفكر الغيبي الذي يرى دائماً أن «الأفكار صحيحة» وأن العيب في «التطبيق» فقط إذ اعتقد أن الفكر والعمل يرتبطان ارتباطاً عضوياً يمنع الفصل بينهما. فإنضاج شروط مواجهة انهيار الليبرالية القادم مواجهة إيجابية إنما يتطلب بالتحديد فتح أبواب نقاش أزمة الاشتراكية على مصاريعها، دون أي قيد وأرجو أن يفهم ملاحظاتي التالية في هذا الإطار الحر الخالي من القيود. وأود أن أتناول بالتدريج نقاش مبادىء الاشتراكية ثم تقويم التجارب الاشتراكية القائمة بالفعل ثم - وعلى هذا الأساس - انظر في مستقبل الاشتراكية على صعيد عالمي.

أولاً: سمات الرأسمالية ومبادىء الاشتراكية

بادىء ذي بدء أشدد على أن كنه الاشتراكية يقوم بالدرجة الأولى على منظومة مبادىء وقيم تتيح النقد العلمي (أو محاولة له) لواقع المجتمع الرأسمالي، فلا اعتبر أن الاشتراكية نظام يتم إنجازه من خلال عملية منتهية في لحظة ما من تطور تجارب الماضي والحاضر فيتجلى في شكل مكتمل أو شبه مكتمل في نمط ملموس يقام هنا أو هناك.

أقول إذن إن نقطة الانطلاق في النقاش حول الاشتراكية لا بد أن تكون مرة أخرى تحديد سمات الرأسمالية التي تقوم على أساسها الايديولوجيا البرجوازية. هذه السمات هي الآتية: أولاً أن «السوق» هي تجل لعقلانية اقتصادية في حد ذاتها مستقلة عن الإطار الاجتماعي التاريخي، ثانياً أن سيادة السوق الرأسمالية كأسلوب لإدارة الاقتصاد من جانب وممارسة الديمقراطية في المجال السياسي من الجانب الآخر هما ظاهرتان لا يمكن الفصل بينهما، وثالثاً أن الانفتاح على السوق العالمية والإذعان

لمقتضيات الاعتماد المتبادل في هذا الإطار أمر لا مفر منه بحيث أن قبول العالمية هو شرط ضروري للتقدم.

اعتقد أن الفكر الاشتراكي ينطلق من نقض هذه المسلمات فيحل محلها مفاهيم أخرى في تفسير واقع التطور التاريخي بحيث أنه يطرح أهدافاً للعمل الاجتماعي تنبع عن نقده العلمي للرأسمالية.

١ ـ عقلانية أزلية لآليات السوق أم استلاب اقتصادي؟

يقوم الفكر الاشتراكي على نقد عقلانية السوق القائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج والعمل الاجير. ويجد المفهوم الماركسي (للاستلاب الاقتصادي» مكانه المحوري في هذا المضمار، إذ يفضح تعميم علاقات التبادل في السوق التي تضع قناعاً على العلاقات الاجتماعية الكامنة وراء التبادل. فالعلاقات الاجتماعية الحقيقية تعبر عن وجودها من خلال ما يظهر انه «فعل قوانين اقتصادية بحتة» ذات طابع موضوعي، شأنها شأن قوانين الطبيعة التي تفرض نفسها من دون فعل إنساني. فإن التفاعل في السوق يعطي مضموناً لما يمكن تسميته «عقلانية الاقتصاد». فيعيد الاقتصاد تكوينه من خلال فعل هذه القوانين من دون تدخل ظاهر من قوة اجتماعية أخرى. يمثل إذن الاستلاب الاقتصادي جوهر المضمون الايديولوجي الذي يعطي شرعية للرأسمالية.

على أن هذه العقلانية الاقتصادية الظاهرة هي نسبية فقط. لقد أدى تفاعل قوى السوق في بعض الظروف إلى أزمة حقيقية وهو وضع لا يعتبر رشيداً في حد ذاته. كما أدى تحكم آليات السوق إلى تبذير فاحش في مجال البيئة وموارد الكون وهو أيضاً أمر غير رشيد. بل أنتج استقطاباً في التنمية على صعيد عالمي وتركيزاً للنتائج الإيجابية المترتبة عليه في مراكز النظام العالمي، الأمر الذي لا يستحق أن يعتبر رشيداً على صعيد الإنسانية كلها.

إلا أن الاستلاب يجعل الناس يرون قوى السوق، أي هيكل الأسعار والدخول الذي أدى إلى هذه الأوضاع كما لو أنها شيئاً طبيعياً، بمعنى أنه مفروض عليهم مثل ظروف الطبيعة، هذا بدلاً من رؤية منظومة الأسعار، على ما هي عليه في حقيقتها، كناتج لعلاقات اجتماعية تتوقف على ظروف المجتمع، ويمكن أن تتغير. الحقيقة ليست

السوق هي التي تحدد العلاقات الاجتماعية، بل على العكس من ذلك أن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد الإطار الذي تعمل فيه آليات السوق. من هنا ذهبت الاشتراكية إلى أن إلغاء الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج ووضعها تحت تصَرف المنتجين أنفسهم مباشرة هو الشرط الضروري من أجل التحرر من الاستلاب الاقتصادي. على أن الاشتراكية تتطلب أكثر من مجرد إلغاء الملكية الخاصة، فهي تقتضي رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج، وبالتالي درجة عالية من السيطرة على التطور المستقبلي، وذلك من خلال تحكم صحيح للفئات الشعبية، الأمر الذي يتطلب بدوره ديمقراطية سياسية كاملة ومتقدمة.

يستنتج مما سبق أن هيمنة المجتمع على مصيره ينطلق من هيمنته على آليات، هذه السوق التي تؤدي بالضرورة إلى همجية شمولية إذا تركت دون قيود. وهذا هو البعد الأول للخيار المطروح أعلاه: اشتراكية أو همجية. على أن هذه الهيمنة لا يمكن أن تكون ناتجاً فورياً لتغيير في البناء المؤسسي للمجتمع، مهما كانت درجة جذرية هذا التغيير. فينبغي النظر إليها على أنها عملية تدريجية متواصلة لا نهاية لها، فالهيمنة المجتمعية هي مفهوم نسبي لا مطلق. معنى ذلك ان الاشتراكية كمنهج قامت بشكل معين وستقدم دائماً بأشكال مختلفة، لن تتجلى في لحظة ما في نمط مكتمل نعرف مسبقاً جميع أسراره. أما هذا الفهم الأخير للاشتراكية كنمط معروف مسبقاً - فهو - فهم ميتافيزيقي، أقرب إلى النموذج الديني للفردوس: أو إلى النموذج المثالي الماضوي للفردوس المفقود منه إلى مفاهيم علم الاجتماع الذي يرفض مقولة «نهاية التاريخ».

لقد اكتفى ماركس بطرح المبدأ الذي يفترضه لتحرير الإنسانية ألا وهو إلغاء «القيمة» إذ أن هيمنة القيمة من خلال «قانون القيمة» هي بالتحديد تجل لانتفاء هيمنة المجتمع على مصيره الاقتصادي. أما الإجابة على التساؤلات العديدة في مجال المسيرة المتوصلة إلى هذا الوضع، فلا نجدها في كتابات ماركس الذي انتقد على هذا الأساس منهج الاشتراكية الطوباوية التي طرحت وصفاً مسبقاً تفصيلياً للمجتمع «المرغوب فيه». فالمقولة التي مفادها أن هيمنة المجتمع على مصيره هي مضمون الاشتراكية تفترض أن الممارسة المجتمعية هي الخالق الوحيد لمسيرة الإنسانية المتحررة من الاستلاب الاقتصادي. والنظر إلى الاشتراكية على انها نمط معروف مسبقاً هو نظر يتعارض تماماً مع الإيمان بالتطور والديمقراطية.

٢ ـ ديمقراطية سياسية بحتة أم ديمقراطية ذات مضمون اجتماعي؟

المسلمة الثانية للفكر البرجوازي تدّعي أن هناك معادلة بين الرأسمالية والديمقراطية، أي بعبارة أخرى أن الرأسمالية تفترض الديمقراطية بشكل يكاد يكون تلقائياً. وتروج وسائل الإعلام الغربية هذا اللبس من أجل تسويق استراتيجيا الغرب القائمة على المعادلة المزعومة وهي أن السوق = الديمقراطية وان الديمقراطية = السوق. هل هذا صحيح؟ اعتقد أن العكس هو الأقرب إلى الصحيح.

يستحيل نقاش الديمقراطية دون تناول موضوع مراجعها الفلسفية الضمنية. ويبدو لي أن الفكر السائد حالياً في هذا الصدد هو فكر طبعته النظرات التحولية والبرجماتية الأنجلوسكسونية، الأمر الذي حصر نقاش الديمقراطية في عدد من الحقوق والممارسات العينية المحدودة. وفي هذه الظروف تصبح الديمقراطية وسيلة لتثبيت الأمور الاجتماعية تاركة تطورها لفعل «قوى موضوعية» تعمل خارج إطار الإرادة السياسية، علماً بأن القوى الموضوعية هذه تختصر بدورها إلى التقدم التكنولوجي بحيث أن دور القوى الاجتماعية التي تقف وراء آليات السوق يبقى مغيباً يضاف إلى ذلك أن التطور الديمقراطي للمجتمع يعتبر بدوره ناتجاً عفوياً للتطور العام، الأمر الذي يؤدي إلى تحقير دور الثورات كوسائل تفتح آفاقاً جديدة للتطور، فيقال في هذا المضمار إن الثورات تبذل مجهوداً جباراً ـ وعنيفاً في معظم الأحيان ـ دون أن تحقق أكثر مما يمكن التوصل إليه بالتطور التدريجي الذي يعمل عمله سلمياً.

وفي الطرف النقيض تماماً لهذا الفكر الاجتماعي ـ اعتقد أن التحليل الماركسي للاستلاب الاقتصادي محوري في أية محاولة لفهم علمي ـ وبالتالي واقعي ـ لآليات إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي. بل اعتقد ان هذا الفهم هو الوحيد الذي يسمح بوضع قضية الديمقراطية في إطارها الصحيح وإدراك دورها الذي تلعبه في تثبيت استقرار الرأسمالية. وأقف هنا مع ماركس ومفكري مدرسة فرانكفورت وكارل بولاني الذين يركزون على هذا المفهوم المحوري. علماً بأن هذا الفهم يؤدي بدوره إلى تأكيد دور اللحظات الثورية في التاريخ فهي اللحظات التي تتبلور خلالها التحولات الكيفية للوعي وتفتح آفاقاً جديدة يستحيل تصور حدوثها دون هذه التحولات.

وأرى في هذا الإطار أن العالم المعاصر من جانب وتطلعات تجاوز حدوده من

الجانب الآخر هي ناتج اللحظات الثورية الثلاث الكبرى ـ وهي الثورات الحقيقية الوحيدة: الفرنسية والروسية والصينية. فالثورة الفرنسية فتحت عصراً جديداً في تناول الإشكالية السياسية والعمل الاجتماعي إذا حلت مفاهيم شرعية علمانية للممارسة الاجتماعية محل الشرعية الدينية الخاصة بالإيديولوجيا الخراجية. ودون أن نخوض هنا في نقاش تاريخ الثورة الفرنسية وهو موضوع يبعدنا عن محور دراستنا الحالية اكتفي بالقول إن هذه الظروف الخاصة هي التي أدت بالثورة الفرنسية إلى تجاوز مجرد «التكيف» لمقتضيات التطور الذي مثل «الضرورة التاريخية الموضوعية». هكذا تجاوزت الديمقراطية اليعقوبية (نسبة إلى الحزب اليعقوبي الذي مثل الجناح الجذري في الثورة الفرنسية) حدود مقتضيات تحقيق «حكم برجوازي بحت». فبالرغم من أن هذه الديمقراطيةلم تتجاوز حدود مبدأ الملكية الخاصة إلّا أنها أرادت أن توفق بين الممارسة الديمقراطية هذه وبين المصالح الشعبية التي تناقضت مع احتياجات الرأسمالية البحتة. فالرأسمالية لم تكن تحتاج في هذه المرحلة إلى أكثر من نظام انتخاب نخبوي محدود، كما اثبتته التجارب اللاحقة في القرن التاسع عشر. هذا بينما تطلعات الشعب كانت تجاوز هذه الحدود. فلم تكن «حرية التجارة» مثلاً في مصلحة هذه الجماهير التي اكتشفت أن «الليبيرالية الاقتصادية تناقض الديمقراطية الصحيحة». هكذا فتحت الديمقراطية اليعقوبية آفاق الاشتراكية كما اثبته الظهور الباكر لحركة البابوفية في أواخر القرن الثامن عشر. هكذا أيضاً فتحت الثورة الروسية ثم الماوية آفاق الشيوعية البعيدة ولم تكتف بالإصلاحات التي وضعتها الثورة الوطنية الشعبية في جدول تاريخ البلدين المعنيين. على أن هذه اللحظات الراديكالية ظلت ـ لهذا السبب بالتحديد ـ ضعيفة بل معرضة للانقلاب تتيح التكيف مع الاحتياجات الضرورية تاريخياً لا أكثر. إلّا أن التطلعات المستقبلية التي أشرت إليها هنا لا تزال تلعب دوراً تاريخياً محركاً سياسياً، فهي التي تعطي لحركة التطور معناها واتجاهها.

على أن قيام الديمقراطية البرجوازية على مفاهيم «المساواة في الحقوق» والحريات الفردية لم يؤدِ إلى تحقيق المساواة الاجتماعية. ثم أخذت الحركة العمالية بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر تفرض نفسها فأدى نضالها إلى توسيع الديمقراطية السياسية وإخراجها من النطاق البرجوازي النخبوي الأصلي من خلال تعميم حق الانتخاب وكسب بعض حقوق اجتماعية، على أن هذا الإنجاز قد تم في إطار مبدئي

أقيم على أساس قبول قواعد الإدارة الرأسمالية للاقتصاد، الأمر الذي صار ممكناً في البلدان الرأسمالية المتقدمة بفضل المواقع الممتازة التي تستفيد منها شعوب هذه البلدان في النظام العالمي.

هكذا نرى أن الديمقراطية الغربية اقتصرت على الميدان السياسي بينما ظلت مجالات العلاقات الاجتماعية التي تخص إدارة الاقتصاد محكومة بمبادىء أخرى ـ غير ديمقراطية أصلاً ـ هي سيادة الملكية الخاصة والمنافسة. أي بعبارة أخرى أقول إن النمط الرأسمالي في حد ذاته لا يفترض الديمقراطية. وعلى هذا الأساس اعتبر أن نقد الاشتراكية لمفهوم الديمقراطية البرجوازية القائم على تحليل طابع نمط الإنتاج الرأسمالي هو نقد صحيح. فالنمط الرأسمالي يشترط وجود طبقة يفرض عليها العمل الأجير، الأمر الذي يتطلب بدوره نظاماً اجتماعياً يضمن طاعة الطبقة الأجيرة وإذعانها لشروط العمل في هذه الظروف. إن عدم التماثل في أوضاع الطبقتين الرأسمالية والأجيرة بالنسبة للعمل يضع حدوداً واضحة للديمقراطية السياسية في هذا المجتمع، هذا إن وجدت. وإذا كانت الظروف التاريخية قد سمحت بوجود ديمقراطية سياسية في بعض المجتمعات الرأسمالية، إلا أن هذه الديمقراطية ظلت محدودة المغزى إذ ينقصها البعد الاجتماعي الذي يشترط إلغاء التقسيم الطبقي.

فالرأسمالية يمكن أن تعمل إذن من دون ديمقراطية، إذ أن الآليات الرئيسية الجوهرية فيها هي المنافسة وهي آلة اقتصادية وليست آلة سياسية. يضاف إلى ذلك أن الديمقراطية ظاهرة حديثة في الرأسمالية، فلم تظهر إلّا في أواخر القرن التاسع عشر، ولم تزدهر إلّا في مراكز النظام. إن نمط الإنتاج الرأسمالي في حد ذاته لا يفترض إذن الديمقراطية، علماً بأن المجتمع لا يشعر بالاضطهاد الذي ينتجه هذا النظام بالضرورة بفضل الاستلاب الاقتصادي الذي يحكم جميع أوجه الحياة الاجتماعية ويعطل الوعي في هذا المجتمع. هذا بينما مشروع المجتمع اللاطبقي المتحرر من هذا الاستلاب يفترض الديمقراطية فرضاً بنيوياً. ذلك لأن إلغاء المنافسة بين الرأسماليين يتطلب أن تحل محلها علاقات اجتماعية قائمة على مبادىء التعاون بين عاملين أحرار، الأمر الذي يستحيل تصوره دون ممارسات ديمقراطية متقدمة.

خلاصة القول إن الرأسمالية لا توفر الشروط الضرورية من أجل تقدم

ديمقراطي صحيح ذي مضمون اجتماعي متحرر حتى في المراكز المتقدمة، فكيف في الأطراف حيث لا توفر الرأسمالية حتى أدنى الشروط اللازمة من أجل تحقيق ممارسات ديمقراطية على غرار ما هو الأمر عليه في المراكز. هذا هو البعد الثاني لمقولتي أن الخيار هو بين الاشتراكية أو الهمجية.

٣ ـ الانخراط في التوسع الرأسمالي العالمي أم فك الروابط؟

يدّعي الفكر البرجوازي أن الانخراط في النظام الرأسمالي العالمي أمر لا مفر منه، بل إن هذا الانخراط هو شرط ضروري لإنجاز أية تنمية ما. ويكمن وراء هذه المقولة افتراض ضمني إلا وهو أن إنجاز التنمية (أو الفشل في تحقيقها) يتوقف على الظروف الداخلية الخاصة بكل مجتمع نظراً لأن الظروف الخارجية (أي الانخراط في النظام العالمي) هي عنصر إيجابي في حد ذاته. كأن الانخراط هذا يمثل فرصة تاريخية يستغل البعض الاحتمالات المقدمة لهم من خلالها بينما يعجز البعض الآخر عن انتهاز هذه الفرصة. اعتقد أن العكس هو الصحيح، بمعنى أن الظروف الخارجية (أي عدم التكافؤ الناتج بالتحديد عن هذا الانخراط) تمثل عنصراً سلبياً، بل تمثل عنصراً يزداد سلبية مع مرور الزمن. ودون الخوض في تحليل الآليات التي تؤدي بالضرورة إلى الاستقطاب العالمي وتفاقم ظاهرة الاستقطاب مع تعميق الانخراط في النظام العالمي من مرحلة تاريخية لأخرى يمكن إدراك صحة قولي بالاعتماد على الحدس فقط من خلال السؤال الآتي: احتاجت المانيا في القرن التاسع عشر إلى بضع عقود فقط لتلحق بإنجلترا. كم عقود سيحتاجها البرازيل ليلحق بالولايات المتحدة؟

تفترض الفلسفة البرجوازية للتاريخ مسلمة مسبقة ألا وهي أن التوسع الرأسمالي العالمي لا بد أن يؤدي إلى تجانس على صعيد كوني على أن التوسع الرأسمالي العالمي ـ أي الرأسمالية القائمة بالفعل ـ لم يتحقق طبقاً لهذا التصور، بل تجلى في ظاهرة الاستقطاب العالمي، كنتيجة لفعل قانون القيمة الذي يعمل في إطار سوق عالمية مبتورة تشمل تبادل المنتجات والأموال دون أن تمتد لعنصر العمل الذي خضع لحدود الدول في تحركاته العامة. وهذا أدى بدوره إلى تضخيم الجيش الاحتياطي للعمل في محيط النظام. وقد رتبت هذه السمة الجوهرية للرأسمالية القائمة بالفعل نتائج بالغة الأهمية على إشكالية الاشتراكية. ففي المراكز خلق التوسع الرأسمالي المتمركز على

الذات ظروفاً ساعدت على قبول «قواعد اللعبة» (أي قواعد التراكم الرأسمالي من جانب وقواعد الممارسات الديمقراطية الانتخابية من الجانب الآخر) من قبل مختلف طبقات الأمة. هكذا تفككت النزعة المعادية للرأسمالية في الطبقات العاملة المتقدمة. على أن الأمر لم يكن كذلك في المحيط نتيجة عجز التنمية الرأسمالية عن مواجهة مطالب الأغلبية الشعبية، الأمر الذي دفع هذه الأغلبية للثورة ضد هذه التنمية الرأسمالية كما تظهر في تجربة شعوب المحيط، أي الرأسمالية التابعة والمشوهة. ولكن الثورة المعادية للرأسمالية ليست مرادفاً للثورة الاشتراكية. ذلك لأن هذه الثورة ليست سوى نتيجة لتحالف قوى اجتماعية ذات مضمون طبقي متنوع وتضم الجماهير الشعبية الواسعة التي تعاني من هذه الرأسمالية القائمة بالفعل.

لقد رافقت إذن ظاهرة الاستقطاب على صعيد عالمي التوسع الرأسمالي منذ بدايته. على أن جميع تيارات الاشتراكية الغربية ـ بما فيها الماركسية ـ لم تعط لظاهرة الاستقطاب في التوسع الرأسمالي العالمي نصيبها الذي تستحقه. فقد اكتفى منهج الفكر الاشتراكي بالنظر إلى الرأسمالية على انها نمط إنتاج يتميز بتناقض جوهري بين رأس المال والعمل، وإن التناقضات الأخرى ليست سوى إشكال ناتجة عن التناقض الرئيسي ـ وهذا التركيز على جوهر نمط الإنتاج يقوم على الافتراضات التالية:

١) إن التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي إنما هو عملية تاريخية سريعة قادرة على إنهاء جميع النظم السابقة وبالتالي قادرة على تحقيق تجانس المجتمع العالمي.

٢) إن الطبقة الثورية هي الطبقة العاملة.

٣) إن هناك إمكانية ضرورية لوجود أممية البروليتارية وبالتالي هناك نوع من تقليل دور الوطنية بصفتها ظاهرة اجتماعية تتجاوز الطبقة.

وقد أدى هذا التركيز على جوهر نمط الإنتاج إلى تصور مبسط للإنتقال من الرأسمالية إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي عبر مرحلة اشتراكية سريعة بدلاً من المرور عبر ثورة ذات طابع آخر.

إن وعي ظاهرة الاستقطاب هذه من جانب الثورة المعادية للرأسمالية يقتضي في هذه الظروف فك الارتباط أي الخروج من منطق التوسع الرأسمالي العالمي وإعطاء

الأولوية لمقتضيات تنمية وطنية واخضاع العلاقات الخارجية لمقتضيات هذه الخطة، على عكس استراتيجيا «التكيف» التي تقوم على الانخراط في الاتجاهات السائدة عالمياً ومحاولة «الاستفادة» منها. وإذا كانت البرجوازية في المحيط غير قادرة على تحقيق التحرر من خلال فك الارتباط فلا بد أن تقود ديناميكية الحركة الشعبية إلى تطلع اشتراكي. على أن نظام الحكم الملائم لهذه الأهداف المرحلية يفترض سلطة قائمة على تحالف اجتماعي وطني شعبي على خلاف ديكتاتورية البروليتاريا كما تصورته الماركسية التقليدية. إن هذا التحالف ينطوي على اعتراف ضمني بالحاجة إلى قبول مرحلة انتقالية طويلة تعمل فيها قوى رأسمالية وقوى اشتراكية متناقضة لا بد من تركيبها في وحدة تتيح لعبة الصراع الاجتماعي بين عناصرها. يضاف إلى ذلك أن تقدم القوى الاشتراكية في هذا الإطار يتطلب تقدماً ديمقراطياً مستمراً في جميع أوجه النشاط الاجتماعي على مستوى ممارسات السلطة وإدارة الاقتصاد. وبالعودة إلى النظم التي انتجتها الثورات الاشتراكية المزعومة، نرى أنها أخذت فعلاً في خلق الشروط الضرورية من أجل إلغاء وراثة الاستقطاب والتهميش (أي التحول إلى وضع محيط في النظام العالمي) وذلك من خلال تحررها من معايير «العقلانية الرأسمالية» من جانب وقيامها بثورات اجتماعية جذرية في الداخل من الجانب الآخر. أما حركات التحرر الوطني في العالم الثالث فهي حركات مارست رفض الاستقطاب نفسه، لكن إنجازات هذه الحركات لم تحقق خطوات متقدمة مثل تلك الخطوات التي خطتها النظم الاشتراكية المزعومة لا في مجال فك الارتباط ولا في مجال التغير الاجتماعي الداخلي. هكذا نرى أن الرأسمالية القائمة بالفعل قد أدت إلى خلق مجموعتين من الحركات الاجتماعية هما في الواقع حركة واحدة: الحركة الاشتراكية وحركة التحرر الوطني. فالثورات التي نجحت هي تلك التي جمعت بين الطابعين الاشتراكي والوطني التحرري، بينما لم تحقق الحركات التي اقتصرت على جانب واحد الكثير مما وعدت به. فالحركة الاشتراكية في مراكز النظام الرأسمالي لم تتجاوز حدود الإصلاحات. كما أن الحركات الوطنية التي لم ترتبط ارتباطاً عضوياً بالتطلع الاشتراكي لم تحقق حتى هدفها وهو التحرر الوطني وإلغاء التبعية.

فإذا كانت الرأسمالية العالمية القائمة بالفعل عاجزة عن تحقيق تجانس على صعيد عالمي، فإنها تمثل نظاماً لا بد أن ينتج الهمجية التي تتجلى في الاحباط وخيبة الآمال

وما يترتب عليه من انفجارات غير عقلانية كتلك الانفجارات التي نراها حالياً تغزو العالم. وهذا هو البعد الثالث لمقولتي أن الخيار هو بين الاشتراكية أو الهمجية.

ثانياً: أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل

حاولت فيما سبق أن أبين أن قيم الاشتراكية تقوم على نقد علمي للحدود التاريخية الحقيقية للرأسمالية. فقد نجح فعلاً الفكر الاشتراكي في إثبات عدم علمية منهج فلسفة التنوير ـ وهو جوهر الفكر البرجوازي ـ في بحثه عن عقلانية أزلية تتجاوز حدود التاريخ. وعلى هذا الأساس طرح الفكر الاشتراكي بديلاً يعطي للنضال الاجتماعي هدفاً يسمح بتجاوز تناقضات الرأسمالية وحدودها التاريخية، علماً بأن هذا البديل يظل مشروعاً مستقبلياً لا متناهياً، وان إجراءات «إلغاء» مؤسسات الرأسمالية (الملكية الخاصة) لا تمثل نهاية المطاف بل فقط نقطة البدء التي تنطلق منها المسيرة الطويلة نحو الاشتراكية. بيد أن نقد الرأسمالية للفكر الاشتراكي الغربي لم يكتمل تماماً بمعنى أنه تجاهل بعداً أساسياً لواقع الرأسمالية القائمة بالفعل ألا وهو ظاهرة الاستقطاب على الصعيد العالمي. وقد ترتب على هذا القصور نتائج بالغة الأهمية تفسر إلى حد كبير الأزمة الراهنة للفكر الاشتراكي وهي أزمة تصاحب بالطبع أزمة النظم الاشتراكية المزعومة نفسها.

فنحن الآن أمام نظم أدعت أنها اشتراكية فألغت فعلاً الملكية الخاصة وأقامت محلها مؤسسات أخرى لإدارة الاقتصاد والسياسة. ولكنها دخلت فجأة في مرحلة الانهيار. أعتقد أن هذا الانهيار كان متوقعاً بالرغم من الصورة الفجائية التي اتخذها هذا التفكك والتي يمكن أن يكون موضع دهشة إلى حد ما. واعتقد أن تحليل الحوادث الجارية حالياً في بلدان الكتلة الشرقية وإدراك مغزاها وطابع التحديات التي تواجهها يتطلب العودة إلى الحدود التاريخية ونواقص الفكر الذي استلهمت هذه النظم منه.

ولا نرى هنا إلا منهجين ممكنين في التحليل. أولهما يركز على نمط الإنتاج الرأسمالي كنمط مجرد فينظر إلى تناقضه الجوهري وهو التناقض بين رأس المال والعمل. أقول إن هذا المنهج يؤدي حتماً إلى نظرة «تحولية» للضرورة التاريخية

الموضوعية، بمعنى أنه يفترض بالضرورة مرور المجتمع بمرحلة رأسمالية متطورة حتى تنضج التناقضات التي يمكن إقامة الاشتراكية على تجاوزها. على أن التطور اللامتكافىء للرأسمالية العالمية قد جعل ثورات اشتراكية من هذا النوع أمراً خارج جدول التاريخ. إذن إن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة لا تعاني من أزمة اجتماعية حادة تدفع الطبقة العاملة فيها إلى الثورة بينما الطبقات الشعبية (ولا أقول الطبقة العاملة) في أطراف النظام هي التي تعاني من أزمة حادة لا حل لها في إطار الرأسمالية فتجعل انتفاضتها ضد الرأسمالية أمراً وارداً في جدول التاريخ. وكان هذا الأمر يتطلب العمل بمنهج آخر يركز على نتائج الاستقطاب العالمي. ومن أهم هذه النتائج أن إشكالية الانتقال إلى الاشتراكية تطرح نفسها بشكل يختلف جوهرياً عن تصورات الفكر الاشتراكي الكلاسيكي الذي ظل أسير تصوره التقليدي لثورة عمالية تحدث في بلد متقدم من حيث نمو قوى الإنتاج فتؤدي إلى تطور سريع نحو المجتمع اللاطبقي. فالاستقطاب العالمي قد وضع في جدول التاريخ ثورات ذات طابع آخر. قطعاً كان لهذه الثورات الأخيرة طابع معاد للرأسمالية إذ أنها ثورات تقوم بها الجماهير الشعبية في المحيط، وليس البرجوازية التي تقبل ـ شأنها شأن جميع البرجوازيات ـ الانخراط في النظام العالمي، وهو الوسيلة الوحيدة للنمو بالنسبة لها، كما انها تمثل الطبقة المستفيدة منه فعلاً، بالرغم من موقعها المتدني فيه، إلا أن هذا القول لا يعني أنها ثورات اشتراكية. وهي ليست اشتراكية الطابع لأنها تتصدى إلى احتياجات متناقضة. فمن جانب أول أن مجتمع «ما بعد الرأسمالية»، كما أقترح تسميته، هو مجتمع لا يزال متخلفاً من حيث نمو قوى الإنتاج، وعليه أن ينمي القاعدة الاقتصادية التي لا يمكن إقامة مجتمع متقدم صحيح دونها. ويتطلب هذا النمو بدوره اللجوء إلى وسائل رأسمالية الطابع في عديد من أوجهها، تصاحب الاقتداء بالتكنولوجية التي أنمتها الرأسمالية (وليست التكنولوجيا أمراً محايداً، فهي تحمل في طياتها علاقات اجتماعية ملموسة معنية مثل نظام الطاعة في أماكن العمل. . . إلخ). ومن الجانب الآخر فقد تبلورت في هذا المجتمع آمال ذات طابع اشتراكي، نتيجة قيام الجماهير الشعبية ـ لا البرجوازية ـ بالثورة، الأمر الذي ينعكس في عدد من المكاسب الحقيقية التي لا تستوعبها الرأسمالية (مثل ضمان العمل).

إن إدراك هذا الطابع المتناقض لمجتمعات «ما بعد الرأسمالية» يمثل نقطة

الانـطلاق الضروري لأي تحليـل علمي لهـا. ولـذلـك اقـترحت إسـماً خـاصــاً لهـذه المجتمعات التي ليست رأسمالية وليست اشتراكية ـ وهو المجتمعـات الوطنيـة الشعبية. أقصـد من وراء استخدام نعت «شعبي» ان الـطابع الاجتـماعي لنـظام حكمهـا ليس برجوازياً دون أن يكون بروليتاريا إذ ينبع عن تحـالف طبقات شعبيـة مختلفة السـمات. كـما أقصـد من وراء استخـدام نعت «وطني» أن هـده المجتمعـات تتـطلع إلى «فــك الارتباط» بالنظام الرأسمالي، أي بمعنى أدق إلى إخضاع علاقاتها الخارجية لمنطق نموذها الداخلي وهـو عكس مبدأ التكيف الـذي يفرضـه الانخراط في النـظام العالمي والـذي تؤمن به البرجوازية لأنها هي المستفيدة من الاندماج العالمي كما سبق القول.

ولكن هذا التناقض لم يتم الاعتراف به. فـظل الخطاب الإيـديولـوجي يتحدث عن «ديكتاتورية البروليتاريا»، ولو أضيف إلى التعبير «بـالتحالف مـع الفلاحـين». كما أن فك الارتباط مـورس دون أن يُنظَّر لـه. واعتقد أن رفض الاعـرتاف بهـذا الطابـع المزدوج والمتناقض ينبع من سيادة الصورة التقليدية للفكر المـاركسي، أي الصورة التي اتخذته الماركسية في الظروف المحيطة بنشأتها.

لقد أدى هذا النقص في الفكر إلى عدم القدرة على إبـداع الوسـائل التي كـانت مـطلوبة لإدارة هـذا التنـاقض إدارة سليمـة. وكـان ينبغي «الصـبر» وإدارة التنـاقض بوسائل ديمقراطية سياسية تعتمـد عـلى «اقتصاد مختلط» يأخذ في الاعتبـار الحاجـة إلى آليات السوق ويقيم إطاراً تخطيطياً لتحد من سلبياتها.

لقـد تمت إدارة هذا التنـاقض القائم بالفعل ـ ولـو المنكـر فكـريـاً ـ بـأسـاليب «الدولنة»، أي من خلال تخطيط بيروقراطي لم يترك مجالاً «لآليات السوق»، ومن خلال احتكار سياسي «لحزب الطليعة» الذي أصبح فيما بعـد حزب دولـة عاجـز عن ممارسـة الـديمقراطيـة في علاقـاته مـع الشعب. فأنتـج هذا الحـزب «نظريـة» تلائم ممـارساتـه الدولانية. أقصـد تلك النظريـة التي ذهبت إلى أن «بناء الاشـتراكية» أمـر ممكن خلال مرحلة «برجوازية ديمقراطية بقيـادة البيروليتـاريا» والتي تمتـد على ٥ أو ١٠ سنـوات ثم تنتهي بإلغاء شامل لأشكال الملكية الخاصة، فيدخل المجتمع في مرحلة «الاشتراكية». هذا بينما أثبت التاريخ عدم صحة هـذه الادعاءات واستمـرار التناقض بـين اتجاهـات وقوى اجتماعية مختلفة اشتراكية ورأسمالية.

أعتقد أن خيار الأسلوب الدولاني لم يكن خالياً من مضمون اجتماعي، بل انعكس في إعادة تكوين مصالح طبقية استفادت من الوضع. وإن كانت هذه المصالح قد اتخذت شكل «النومنكلاتورة» (أي بيروقراطية دولة) فهي التي تميل الآن إلى العودة إلى الرأسمالية.

إن ملاحظة النظم الاشتراكية المزعومة التي دخلت في أزمة بنيوية عميقة وتجلت في انتفاضات جماهيرية فجائية تستدعي تساؤلات جدية: هل من شأن هذه الأزمة أن تؤدي إلى إندماج بلدان الكتلة الشرقية في النظام العالمي؟ وهل سيكون هذا الاندماج مرادفاً لإخضاعها لآليات التوحيد من خلال السوق؟ إن هذه التساؤلات تستدعي النظر في المشاكل الثلاث الآتية:

١) مشكلة الديمقراطية ومضمون التساؤل حولها هو الآتي: هل ستتجه النظم الشرقية إلى ممارسة الديمقراطية البرجوازية فقط أم ستخطو خطوة في اتجاه ديمقراطية ذات مضمون اجتماعي قائمة على إدارة مجتمعية (أي غير رأسمالية وغير دولنية) للاقتصاد؟

٢) مشكلة السوق ومضمون التساؤل هنا هو الآتي: هل ستتجه هذه النظم نحو الخضوع لآليات السوق، علماً بأن السوق هنا لا بد أن تكون من النوع «الهمجي» فتكون العودة إليها في هذه الظروف مجرد مرحلة في سبيل العودة إلى المنشأة الخاصة، أم أنها ستتجه نحو تجديد التخطيط على أساس غير بيروقراطي بحيث أن تحدد الخطة هامشاً محدداً لآليات السوق؟

٣) مشكلة الانفتاح على الخارج ومضمون التساؤل هنا هو الآتي: هل ستتجه النظم الشرقية نحو انفتاح منفلت أم أنها ستتجه نحو تطبيق مبدأ فك الارتباط بمعناه الصحيح أي الهيمنة الوطنية الشعبية على الانفتاح؟

اعتقد أن الالتباس الذي يتسم به النقاش النظري حول هذه المشاكل والذي يتجلى في نضالات سياسية غير واضحة الغرض ينتج عن غياب شفافية المرحلة التي فتحتها الثورات في بلدان الكتلة الشرقية. ذلك لأن الوراثة الايديولوجية التي ارتبطت بهذه الثورات لا تزال تنظر إلى هذه المجتمعات على أنها «اشتراكية» فالقوى التي تميل إلى «العودة إلى الرأسمالية» تدعو إلى الاستسلام الأحادي الجوانب والكلي لقاعدة

«السوق» (وهو عتبة يمكن الانطلاق منها إلى الرأسمالية من خلال العودة إلى الملكية الخاصة)، وبالتالي إلى «انفتاح الخارجي» وذلك سواء أصحبه ديمقراطية (بالمعنى الغربي) أم لا ـ حسب مقتضيات تكتيك الدفع في هذا الاتجاه. وإذا كانت القوى الاشتراكية لم تنجح إلى الآن في مواجهة هذه الخطة ببديل فعّال، فإن السبب يرجع إلى غياب النقاش الديمقراطي واستمرار الوهم الإيديولوجي المشار إليه أعلاه ألا وهو أن هذه المجتمعات قد حققت أهداف الاشتراكية الرئيسية. أضيف إلى ذلك أن الحملة الإعلامية الغربية هي سلاح هام في خدمة القوى المعادية للاشتراكية مهما كانت، أي سواء أكانت تدعو إلى ديمقراطية أم تتسم بطابع معاد لها.

وبالتالي سوف تتوقف الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة المطروحة على نتائج الصراع الطبقي الدائر في هذه البلدان. فهناك أقلية لا يستهان بها لها مصلحة بيّنة في الاندماج العالمي والعودة إلى الرأسمالية. على أن هذه الأقلية لن تستطيع تحقيق هدفها دون أن يؤدي ذلك إلى تدهور أوضاع الطبقات الشعبية. ذلك لأن مستويات النمو التي حققتها بلدان الشرق من حيث الإنتاجية والقدرة التنافسية لن تسمح لها بشكل عام أن تحتل مواقع عليا في الترتيب العالمي.

وتختلف استجابات الطبقات الشعبية في الكتلة الشرقية باختلاف قدرتها على مواجهة التحدي. ويمكن أن نتصور هنا، وعلى سبيل الحدس، ان الشعوب التي قامت بثورة اشتراكية ـ وطنية شعبية في واقع أمرها ـ (في الاتحاد السوفياتي والصين ويوغسلافيا وكوريا والفيتنام) مسلحة ايديولوجيا لدرجة تسمح بالتفاؤل حول مستقبل نضالها في الأجل الطويل. هذا بينما تنزلق شعوب أوروبا الشرقية التي لم تمر بهذه التجربة التاريخية في أوهام خطيرة بالنسبة إلى نتائج انضمامها إلى الغرب. دون أن تدرك أن مواقعها الموضوعية أقرب لمواقف البلدان نصف المصنعة في العالم الثالث منها إلى مواقف الغرب المتقدم الاشتراكي الديمقراطي. فهذه الأوهام ستكون الأرضية الصالحة لتجديد نظم استبدادية تتلائم مع احتياجات الرأسمالية في هذه الظروف ولو عبّر المرور بمرحلة ديمقراطية لمدة قصيرة.

أما الاتحاد السوفياتي فيبدو انه دخل في مرحلة صراع طبقي عنيف. فقد أوضحت دراسات علمية عن المواقف السياسية في الاتحاد السوفياتي أن هناك تكتلين اثنين

رئيسيين بارزين أولهما يضم الأغلبية الكبرى من الطبقات العليا (الفئات المستفيدة من تعليم عال وعادة من مواقع تضمن لأعضائها دخولاً أعلى) فتغلب في صفوفها المطالب بالديمقراطية التعددية على نمط الغرب وإقامة علاقات اقتصادية وثيقة معه على أساس آليات السوق، وثانيهما يضم الأغلبية في الطبقات الشعبية ويغلب هنا التمسك «بانجازات الاشتراكية» (ضمان العمل، توفير الخدمات العامة باعجان، سيادة الملكية العامة) والاعتماد على «التخطيط» ولو في إطار متجدد قائم على ديمقراطية النظام السياسي. يبدو أن غرباتشوف يأخذ في الاعتبار كلتا الكتلتين المتناقضتين والمتحالفتين مؤقتاً فقط في مواجهة جبهة «المحافظين» الذين يرفضون أي تغيير والذين لا يزالون يمثلون قوة هامة في الكيانات المؤسسية. وتعتمد هذه الجبهة الأخيرة على العناصر «المتخلفة» من البيروقراط والفئات الشعبية غير المسيسة بواسطة شعارات «شعبوية» ملتبسة (ومنها الشوفينية القومية). ونحد انقسامات مشابهة إلى حد كبير في يوغسلافيا.

تختلف الأوضاع في الصين حيث ذهبت قيادة دنج إلى الانفتاح للرأسمالية في الداخل وفي العلاقات الخارجية دون التنازل في اتجاه ديمقراطية النظلم السياسي (كأن النمط الذي تستلهم به هذه القيادة هو نمط كوريا الجنوبية وتيوان!). على أن الرأي العام ينقسم أيضاً في الصين على خط طبقي واضح. فالأغلبية في الفئات العليا (خاصة بين الطلبة وهم مرشحون للدخول في هذه الفئات) تركز في طلب الديمقراطية دون نقد سياسة دنج الانفتاحية. بينما هناك أيضاً في الفئات المسيّسة للطبقات الشعبية نزعة «ماوية» تركز في هجومها على النتائج الاجتماعية السلبية لسياسة الانفتاح وتطالب بالعودة إلى خط ماوي متجدد تسنده ديمقراطية العمل السياسي. وهنا أيضاً اختلطت الكتلتان في مظاهرات تيان آن مان في التباس كامل، الأمر الذي ساعد الحكم على ضربها بالشكل العنيف الذي شهدناه.

على أن درجة الالتباس ببدو أكثر حدة في البلدان التي لم تكن فيها القيادات «الشيوعية» في الحكم قد تكونت من خلال حركة وطنية شعبية حقيقية. فهنا لجأت هذه القيادات إلى أنواع من الديماغوجية لملأ الفراغ السياسي. «فمنحت» امتيازات اقتصادية (مثل ارتفاع الأجور الأسمية بما لا يناسب إنتاجية العمل مثلاً) لشراء سكوت الجماهير، الأمر الذي كان لا بد أن يؤدي إلى تفاقم الأزمة بالرغم من أن الالتجاء إلى الدين الخارجي قد أجّل انفجارها لوقت ما. وتقدم بولندا مثلاً في ذا

المضمار ـ فلا شك أن «الحل الرأسمالي» لأزمة بولندا (وهو الحل الذي يجري تطبيقه حالياً تحت رقابة صندوق النقد الدولي) يفترض انخفاض الأجور بنسب مرتفعة للغاية (ما يقرب من ٥٠٪!) ويؤدي إلى بطالة فاحشة (قد يزيد عدد العاطلين عن ٣ مليون نسمة!). وإذا كانت حركة «التضامن» قد نتجت إلى حد كبير عن توحيد الجماهير حول شعارات وطنية بحتة (المعاداة التقليدية للروس!) ومطالب اقتصادية ديماغوجية (زيادة الأجور!) إلى جانب الديمقراطية السليمة أصلاً، فالتساؤل الآن هو الآتي: أليس من المحتمل أن تؤدي خيبة آمال الجماهير إلى انزلاق النظام السياسي نحو ديكتاتورية على نمط نظام بلسودسكي في الفترة ما بين الحربين، ديكتاتورية تناسب احتياجات الرأسمالية الهمجية المطلوبة في ظروف هذه البلاد؟ ونجد ظروفاً مماثلة في المجر ورومانيا. وقد يختلف الأمر بالنسبة إلى المانيا الشرقية حيث أن قدرة المانيا الغربية على استيعاب مشاكل «الانتقال نحو الرأسمالية» من خلال العودة إلى الوحدة الوطنية هي قدرة حقيقية.

والملاحظ في جميع هذه التطورات هو أن الطبقة الحاكمة هي التي اتخذت مبادرة التغيير، ولو أن الأمور أفلتت من بين أيديها فيما بعد. إن أسلوب الدولنة الذي اتسمت به نظم الحكم في مرحلة «الاشتراكية» المزعومة السابقة ألقى قناعاً على تكوين مصالح طبقية تروي الآن الميول الرأسمالية، الأمر الذي يفسر عمليات شبه «الانتحار» التي تقوم بها هذه الطبقة (مثل قرارات حل الحزب الذي آوى تكوين الطبقة الحاكمة نفسها). فليست هذه العمليات عجيبة حقاً بل هي الناتج الحتمي للتطور السابق. وقد قال ماو في هذا الشأن «انتم (وكان يشمل في ذلك القيادات السوفياتية والصينية) بنيتم برجوازية، والبرجوازية لا تريد الاشتراكية بل الرأسمالية». هكذا نرى اليوم أن أعضاء تلك النومنكلاتورة هم الذين يهرعون إلى «الأحزاب الجديدة» فهم مدركون تماماً انهم سيكوّنون بالضرورة برجوازية الغد! إن هذه الحقيقة الواضحة لا تمنع الصراع العنيف على مراكز السلطة السياسية. فالتحول من «رأسمالية دولة» (ملونة بمساهمة المصالح الشعبية نتيجة الطابع الوطني الشعبي الذي أعطى للنظم شرعيتها) إلى رأسمالية سافرة (خالصة من المساهمة الشعبية) ـ وان كان تطوراً «طبيعياً» للنظام الاجتماعي لا يفترض تغييراً ثورياً في الطبقة المستغلة ـ إلا أنه يتطلب إحلال فئات سياسية حاكمة جديدة محل السابقة، على أن التغيير يقتصر على النخبة الحاكمة دون

أن يمس مصالح الطبقة.

لقد شهدنا في مصر تطوراً مماثلاً تجلى في تغيير التكتل الحاكم (وإحلال مجموعة أنصار الانفتاح محل الناصرين في أوائل السبعينات) دون «ثورة اجتماعية مضادة» إذ أن البرجوازية الانفتاحية هي الطبقة نفسها التي كانت قد تبلورت سابقاً تحت ستار الدولنة.

يضاف إلى ما سبق البعد القومي الغالب ـ ظاهرياً على الأقل ـ في عديد من الصراعات الجارية حالياً في الكتلة الشرقية. وهنا أيضاً لا بد من التمييز بين مختلف هذه الصحوات القومية. ففي بلدان شرق أوروبا يخشى أن فشل الحل الرأسمالي المتوقع ـ من حيث قدرته على مواجهة مطالب وميول الجماهير ـ من شأنه أن يشجع إنعاش حركات شوفينية رخيصة إزاء القوميات الجارة (أو الأقليات في داخل الوطن) تستغلها نظم حكم ضعيفة لسد الفراغ الناتج عن خيبة الآمال الموظفة في الحل الرأسمالي. يخشى إذن العودة إلى جو العشرينات والثلاثينات التي امتلأ تاريخها في هذه المنطقة بالصراعات القومية. تختلف الظروف في الاتحاد السوفياتي حيث ورثت الثورة امبراطورية كانت تشمل في داخل حدودها مستعمراتها (في القوكاز وفي آسيا الوسطى). ويخشى هنا أيضاً انفجار الشعور القومي نتيجة سياسات «الترويس» التي سلكتها بيروقراطية الدولنة. كما يخشى أن بعض عناصر الجناح المحافظ «بل بعض عناصر مؤيدي البيريسترويكا نفسها سيلجؤون هم أيضاً إلى الاعتماد على الشوفينية القومية، آملين باستغلالها في مصالحهم.

اعتقد أن الحل التقدمي السليم لجميع النزاعات الاجتماعية والسياسية والقومية الجارية حالياً في بلدان الكتلة الشرقية ينبغي أن يعتمد على مزيد من الديمقراطية. فالسبب الأساسي للالتباس الحالي يعود بالدرجة الأولى إلى الممارسات غير الديمقراطية التي نزعت التسيّس في نفوس الطبقات الشعبية.

ثالثاً: مستقبل الاشتراكية في العالم الثالث

دخل الفكر الاشتراكي في بلدان العالم الثالث في سياق حركة التحرر الوطني، الأمر الذي يجد تفسيره في ظاهرة الاستقطاب السابق الذكر، وهي ظاهرة مفادها أن

آليات النظام الرأسمالي العالمي لا تمثل عنصراً موافقاً لتبلور دور برجوازية وطنية جديدة قادرة على مواجهة تحديات العصر. فلا مفر إذن من اتخاذ طريق فك الارتباط وفتح باب مرحلة الانتقال الصعب والمتناقض نحو الاشتراكية. وليس ذلك غريباً إذ أن ظاهرة الاستقطاب في نظري تحتل مركزاً محورياً في أي تحليل للرأسمالية القائمة بالفعل. فقد خلق الاستقطاب الشروط الموضوعية التي جعلت من انتفاضة شعوب المحيط الرأسمالي ضرورة تاريخية لا مفر منها. ولذلك كان وسيظل العالم الثالث «منطقة العواصف» في النظام العالمي. وبالتالي يتوقف مستقبل الاشتراكية على صعيد عالمي إلى حد كبير على مدى قدرة شعوب الجنوب على مواجهة تحدي التوسع الرأسمالي (غير المتكافىء بالضرورة) مواجهة إيجابية. فالخيار بين الاشتراكية أو الهمجية يفرض نفسه هنا بأقصى قوته.

إن معنى الاستقطاب هو أن أغلبية جيش العمل الفاعل تتواجد في المراكز بينما أغلبية احتياطي هذا الجيش تتراكم في المحيط حيث يبلغ عدد العاطلين ونصف العاطلين الحضريين أضعاف عددهم في المراكز وحيث ترتفع نسبة العاملين غير الأجراء في قطاعات ذات الإنتاجية المنخفضة أي في الزراعة وفي القطاعات «غير الشكلية» في الحضر.

أعلم أن البعض يرى أن هذا الوصف ينطبق على بعض مناطق العالم الثالث - وبالتحديد على تلك المناطق التي فشلت إلى الآن في محاولاتها التنموية - بينما لا ينطبق - حسب رأيهم - على الدول «نصف المصنعة» التي ظهرت في المرحلة الأخيرة للتوسع الرأسمالي. أعتقد أن هذا الرأي غير سليم. ففي البلدان نصف المصنعة للعالم الثالث المعاصر بالتحديد نجد أن الانتقال من الجيش الاحتياطي إلى الجيش الفاعل من خلال التصنيع المحلي لا يتم إلا ببطء شديد وفي حدود ضيقة، وذلك لأسباب عديدة ليس هنا المكان المناسب للخوض في تفاصيلها.

أعتقد إذن أن التناقض بين المراكز والأطراف لن يجد حلاً في إطار التوسع الرأسمالي. علماً بأن هذا التناقض قد اتخذ أشكالاً متباينة عبر التاريخ. فإذا كان التناقض القديم يقوم على التمييز بين البلدان المصنعة والبلدان غير المصنعة إلا أن التناقض المستقبلي لن يقوم على هذا الأساس بل على ظواهر تمييز جديدة تعتمد على

الهيمنة التكنولوجية والمالية والثقافية والإعلامية والعسكرية. وفي هـذا الإطار أقـول إن البلدان نصف المصنعـة تمثـل الأطـراف الحقيقيـة للغـد وليست هي بلدان «في سبيـل التنمية» بمعنى أنها في سبيل «اللحاق» بالمراكز. فالتصنيع المتأخر الذي يتحقق حاليـاً في هذه الظروف لا يخفف من شدة ظاهـرة الاستقطاب بـل يؤدي إلى اشتداد التنـاقضات النـاتجة عن مـزيد من الاستقـطاب في أشكالـه الجديـدة، فلا يؤدي إلى تخفيف حجم الجيش الاحتياطي بل إلى تضخمه.

والوضع أسـوأ في مناطق «العـالم الرابـع». ولا يرجـع هذا الـوضع إلى «رفض» هذه البلدان الاندماج في النظام العالمي ولا إلى فشل محاولات مزعـومة لفـك الارتباط كانت قد قامت بها. بـل إن ظاهـرة «العالم الـرابع» ليست جـديدة فهي أيضـاً إحدى النتائج الحتمية للتوسع الرأسمالي. ومن أمثلة الماضي في هـذا الشأن تـطور المناطق التي ازدهرت في ظل النظام المركنتيلي للرأسمالية الباكرة على أساس استغلال عمل العبيد في شـمال شرق البرازيـل وفي جـزر الكاريب. فكـانت هذه المنـاطق هي محـل «المعجـزة الاقتصـادية» وقلب المحيط في عصر سـابق (القـرن الثـامن عشر). ثم أخـذت البنيـة الرأسمالية تتطور من خلال الثورة الصنـاعية فتهمش دور هـذه المناطق التي تعـاني الآن أعلى درجة من الفقر والركود يمكن تصورها. معنى ذلك أن التوسع الرأسمالي ليس هـو مرادفاً للتنمية فقط، بل هو أيضاً عملية تحطيم المجتمعات التي لا يستطيـع أن يستفيد من استغلالها.

واليـوم صارت أفـريقيـا جنـوب الصحـراء ـ التي أقيمت نـظمهـا عـلى أسـاس التخصيص الـزراعي والمعدني ـ مهـددة بهذا المصـير المشؤوم. فـالاستغـلال الـزراعي التـوسعي أفقر الأراضي لـدرجة تحـويلها إلى صحـراء في بعض الأحيان، بينـما الثـورة التكنولوجية الحديثة تقوم على تخفيض درجة الحاجة إلى كثير من الخامات. ويؤدي هذا التطور إلى تهميش المنطقة أي إلى وضعها في حال «فك الارتباط» مفروض عليهـا دون أن يكون خياراً إيجابياً منها. يبدو واضحاً إذن أن «الانفتاح» في هـذه الحالـة ليس حلاً للمشكلة. ونـرى أن الليبيراليـة عاجـزة تمـامـاً عن طـرح مشروع يتجـاوز ممـارسـات «الاحسان» بالنسبة إلى هذه الاقطار.

هل يمكن تصور تخفيف عبء الجيش الاحتياطي من خلال الهجرة الدوليـة نحو الشمال؟ الإجابـة هي قطعاً بالنفي لأن هذه الهجـرة محدودة فـلا يمكن أن تستوعب إلا

نسبة قليلة للغاية من هذا الاحتياطي. «والليبرالية» التي تدعو إلى تحرير التبادل التجاري وحركة رؤوس الأموال لا تجرؤ على فتح أبواب هجرة العمل على مصاريعها، وتظل إذن «ليبرالية مبتورة أصلاً». هنا يكمن بيت القصيد بالتحديد في إدراك عجز الرأسمالية عن حل مشكلة الاستقطاب. ويستنتج من كل ذلك أن الطابع الغالب في برجوازيات العالم الثالث المعاصر هو الطابع الكومبرادوري، وهذه المقولة تعني أن هذه البرجوازيات لن تستطيع أن تتطلع إلى تنمية خارج إطار النظام الرأسمالي العالمي، الأمر الذي يفرض عليها التبعية. على أن الفكر الاشتراكي الذي أدخل في العالم الثالث في سياق حركة التحرر عانى بدوره وإلى الآن من نواقص الفكر الاشتراكي العام نفسه، أقصد أنه هو الآخر لم يقدر ظاهرة الاستقطاب تقديراً كاملاً وصحيحاً. بدليل أنه لم يدرك تماماً - في رأيي - هذا الطابع الكومبرادوري لبرجوازيات العالم الثالث.

هكذا نرى أن ظاهرة الاستقطاب التي ترافق الرأسمالية القائمة بالفعل لا يمكن أن تنتج في المحيط إلا الهمجية. ومن تجليات هذه الهمجية غياب الديمقراطية في هذا المحيط، وهذا الغياب سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. بل هي ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي كما هو قائم بالفعل. إذ أن الاستقطاب على صعيد عالمي الناتج عن التوسع الرأسمالي يخلق بدوره استقطاباً اجتماعياً داخلياً يتمظهر في ظواهر عديدة مثل التفاوت المتزايد في توزيع الدخل والتهميش الاجتماعي.... إلخ. يعلم الجميع أن النظرية «الإنمائية» لأميركا اللاتينية في عقدي الخمسينات والستينات قد أدعت ان التصنيع في إطار رأسمالي مندمج في النظام العالمي من شأنه أن يؤدي إلى دمقرطة المجتمع، أي بعبارة أخرى ان النظم الديكتاتورية لا تعدو أن تكون «بواقي للماضي السابق على الرأسمالية» كما كان يقال. لقد اثبتت التطورات اللاحقة عدم صحة هذه الأطروحة. فالتصنيع والتحديث اللذان نموا في هذا الإطار للمشروع البرجوازي لم يؤديا إلى دمقرطة النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها»، فحلت نظم ديكتاتورية شبه فاشستية ذات فعالية خطيرة محل النظم الدسبوطية الأبوية القديمة! اعتقد أن هذا التطور لم يكن غير متوقع إذ أن التنمية الرأسمالية في المحيط لا بد أن تزيد من التفاوت الاجتماعي بدلاً من تخفيف حدته.

وينتج عن ذلك أن عدم الاستقرار هو القاعدة في الحياة السياسية للمحيط. فالقاعدة هنا هي نظام حكم ديكتاتوري ـ عسكري أم لا حسب الظروف ـ ينفجر من وقت إلى آخر. على أن هذه الانفجارات لا تؤدي عادة إلى سيادة ديمقراطية بل إلى نظم شعبوية. أقصد هنا نظم تقوم فعلاً ببعض الإصلاحات الاجتماعية الهامة وتتطلع إلى استراتيجيا من شأنها أن تخفف بعض التناقضات الخاصة بالوضع المحيطي. هكذا قامت هذه النظم بالإصلاح الزراعي وبالتأميم وبتعميم التعليم ومنحت بعض الحقوق الاجتماعية. على أنها بلغت بسرعة حدودها التاريخية فدخلت في نزاعات حادة مع الغرب دون أن تكون قادرة على دفع منطق فك الارتباط. علماً بأن هذه النظم لم تكن ديمقراطية رغم كونها شعبية، بمعنى أن الجماهير ساندتها وأيدتها في لحظة ما دون أن تسمح السلطة لهذه الجماهير أن تقيم منظمات مستقلة لها. وفي هذه الظروف كثيراً ما تظهر الشخصية الكارزماتية.

وإذا كان ثمة حالات تتيح لمرحلة «ديمقراطية محدودة» أن تنزلق بين مراحل الدكتاتورية ومراحل الشعبوية، أقصد نظماً تقوم على مبدأ التعددية الحزبية والانتخاب ودرجة من حرية التعبير والتنظيم. إلّا أن هذه النظم نادراً ما تجرؤ على علاج المشاكل الاجتماعية الحادة وأن تحاول أن تعدل علاقاتها بالنظام العالمي. فليست هذه الديمقراطية إلّا تعبيراً عن أزمة النظام الدسبوطي الذي يمثل القاعدة والحدود التاريخية للنظم الشعوبية. وتمثل بعض النظم في أميركا اللاتينية وتطورات في كوريا الجنوبية وفي الفيليبين أمثلة لهذه الأزمة. فهي جاءت نتيجة فشل الدكتاتورية التي اعتمدت الرأسمالية سبيلاً للتنمية وكانت شرعيتها تقوم عليها؛ إلّا أن النتائج كانت عكس التوقعات. فالتنمية الرأسمالية في هذه الظروف ظلت معرضة للضغوط الخارجية التي قضت على آمال إنجاز «الاستقلال»، كما تثبته أزمة المديونية. أما النظم الديمقراطية التي ظهرت في هذه الظروف فهي تتصدى إلى إحراج خطير. فإما أن يقبل النظام السياسي الخضوع لمقتضيات «التكيف» فلن يستطيع أن يحقق الإصلاحات الاجتماعية المطلوبة، الأمر الذي يحكم عليه بالتأزم السريع، وإما أن تفرض الجماهير الشعبية مثل هذه الإصلاحات ـ من خلال استخدام أداة الديمقراطية ـ فلن يلبث النظام أن يدخل في تناقض خطير مع الغرب، الأمر الذي يدفع الحركة إلى التطور من مشروع برجوازي إلى مشروع وطني شعبي. أرى أن إحراج البرازيل والفيليبين على سبيل

المثال يتواجد في هذا الخيار بالتحديد. كما أرى أن تجربة الأرجنتين تثبت ضعف الديمقراطية في هذه الظروف. فقد تخلت الجماهير الشعبية الأرجنتينية عن نظام الرئيس الديمقراطي الفونسين العاجز لترجع إلى نظام شعبوي في الظاهر ولكنه نصف فاشستي وخاضع تماماً للاستعمار في حقيقة أمره.

أما في أقطار «العالم الرابع» فإن ظروفها أسوأ من هذه الزاوية. وينتج عما سبق قوله بالنسبة إلى «تهميش» هذه الأقطار في النظام العالمي أن نظام الحكم «العادي» هنا هو ذلك النظام الذي تمظهر في «الأعمام ماكوت» في هايتي وسوموزا في نيكاراغوا وفي عدد كبير من الديكتاتوريات الوحشية في أفريقيا المعاصرة. وأقول أن هذه الديكتاتوريات للعالم الرابع تلائم تماماً احتياجات التوسع الرأسمالي في هذه الظروف. إذ أن وضع التهميش هذا يلغي أية شرعية ممكنة ويمنع أية تنمية ذات معنى قائمة على قاعدة اجتماعية ملائمة لها. فليست الطبقات الشعبية هي الوحيدة التي لا بد أن تعاني من مثل هذه النظم، بل البرجوازية نفسها تفقد أي تطلع ذي معني. فلا يبقى بعد ذلك إلّا استغلال السلطة مباشرة لإنجاز أغراض الإغناء الفردي. وفي هذه الظروف يكون الإرهاب والفساد وتشخيص السلطة من ضرورات النظام. أما الكارزماتية فلا وجود لها هنا فهي مصطنعة وليست ناتج شعبية حقيقية كما كان الأمر عليه في النظم الشعبوية. وإذا كانت البرجوازية الصغيرة هي القاعدة الاجتماعية التي يعتمد الحكم عليها ظاهرياً هنا، فذلك لأن فئات واسعة من هذه الطبقة تستدرج فعلاً دخولها من الميزانيات العامة. كما أن تطور هذه الطبقة نحو نوع من الايديولوجيا الفاشستية وعبادة السلطة في حد ذاتها، يعكس عجزها وخيبة آمالها في غياب تبلور انتلجنسيا ثورية قادرة على طرح بديل.

وإذا كانت الرأسمالية القائمة بالفعل لا يمكن أن تنتج في أطرافها سوى الهمجية فلا بد من أن تفرض شعوب هذه الأطراف حلاً إنسانياً آخر. هذا هو مضمون استراتيجيا الثورة الوطنية الشعبية التي تفتح في هذه الظروف مرحلة الانتقال الطويل والشاق إلى الاشتراكية. أقول ثورة وطنية شعبية لأن القوى الثورية المعادية للبرجوازية الكومبرادورية ليست قاصرة على الطبقة العاملة. فلا يمكن أن يتم انتصارها ضد الكومبرادورية إلّا من خلال تحالف شعبي واسع. فالعالم الثالث المعاصر إذن في حاجة إلى ثورة وطنية شعبية هي بمثابة ضرورة موضوعية تاريخياً. فآمال تحقيق التحرر من

التبعية وإتمام تنمية متكاملة على نمط التنمية المركزية إنما هي مجرد أوهام كذبها تاريخ التوسع الرأسمالي منذ قرون. إلّا أن هذه الأوهام تتجدد عند كل مرحلة جديدة من التطور العام. كما يتجدد الوهم أن البرجوازية المحلية قادرة على القيام بهذه المهمة.

إن التجارب الاشتراكية للعالم الثالث المعاصر (الناصرية وغيرها) لم تقم على أساس ثورات وطنية شعبية صحيحة، بل كانت مجرد ناتج مأزق التنمية الرأسمالية المندرجة في إطار النظام الرأسمالي العالمي. ففي أحسن الفروض كانت هذه التجارب تشير إلى احتمال التطور نحو نظام وطني شعبي، ولا أكثر من ذلك. وأن كانت النظم الوطنية الراديكالية للعالم الثالث قد نتجت عن رفض الاستقطاب، شأنها في ذلك شأن الثورات الاشتراكية في الكتلة الشرقية، إلا أن هذه النظم لم تحقق بعد خطوات متقدمة مثل تلك الخطوات التي خطتها النظم الاشتراكية المزعومة لا في مجال فك الارتباط ولا في مجال التغيير الاجتماعي الداخلي. ففي تجارب العالم الثالث كان ميزان القوى في صالح الرأسمالية أكثر مما هو الأمر عليه في تجارب النظم التي قامت في أعقاب ثورة شعبية صحيحة (الاتحاد السوفياتي والصين. . . إلخ). الأمر الذي يفسر بدوره تعرض تلك التجارب للانقلاب السريع حينما تجمعت الظروف الداخلية والخارجية الملائمة له.

يستنتج من هذا التحليل أن الثورات القادمة سوف تظل متخلفة، أي مشابهة في الجوهر للثورات الوطنية الشعبية السابقة. كما ينبغي أن يستخلص منه أن النضال من من أجل الديمقراطية قبل وبعد إتمام الثورة يظل ضرورة ملحة لأن الديمقراطية تمثل المحور الأساسي من أجل تطوير الثورة نحو الاشتراكية. فليست الديمقراطية ترفاً يمكن الاستغناء عنه بل هي الوسيلة الوحيدة من أجل تقوية النزعة الاشتراكية.

إن المهمة الأساسية للقوى التقدمية في المحيط هي اليوم في فرض هذا البعد الديمقراطي الغائب، وليس ذلك من أجل إحلال هذا البعد محل البعد الوطني والشعبي، بل بهدف تقويتهما معاً. أقول هذا لأن أطروحة التحرر الوطني القديمة تجاهلت إلى حد كبير البعد الديمقراطي الضروري من أجل دفع التقدم الوطني الشعبي.

ولكن ما هي الديمقراطية التي نحن في حاجة إليها؟ لا شك أن احترام إنجازات

الديمقراطية البرجوازية ـ حقوق الإنسان وحرية الرأي وإقامة مؤسسات الحكم على مبدأ الانتخاب. . . إلخ ـ لا تكفي، إذ أن الديمقراطية الغربية ناقصة من حيث المضمون الاجتماعي. فالاكتفاء بالديمقراطية الشكلية دون الأخذ بالاعتبار أهمية الإصلاحات الاجتماعية لا بد أن يؤدي إلى كاريكاتور للديمقراطية يستحيل أن تدافع الجماهير عنها. وبالتالي لا بد أن تظل النظم معرضة لمخاطر الانقلاب. فالديمقراطية عندنا لا مستقبل لها إلا إذا نجحت في الربط بين الممارسة الديمقراطية وبين تطلع يتجاوز منظور الرأسمالية. هنا أيضاً يفرض قانون التطور اللامتكافىء شروطه إلا وهي ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية. هذا هو بالتحديد ما لا يستطيع أن يقبله الاستعمار. لذلك نرى أن الحملة التي تشنها وسائل الإعلام الغربية تؤكد بعض أبعاد قضية الديمقراطية وتستبعد أخرى. على سبيل المثال تؤكد هذه الحملة ضرورة التعدد الحزبي حتى انها تعتبره معادلاً للديمقراطية نفسها. أما نحن فنؤكد ضرورة ربط الديمقراطية بخدمة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي.

فالديمقراطية التي تطمح إليها جماهير العالم الثالث المعاصر ـ ولو كانت طموحاتها هذه مرتبكة ـ هي بالتحديد الديمقراطية «اليعقوبية» التي لمحنا إليها أعلاه والتي تجمع بين التأكيد على البعد الاجتماعي الإصلاحي فتختلف في ذلك عن الديمقراطية الليبرالية وبين احترام استقلالية المبادرة الشعبية فتختلف في ذلك عن ممارسات الحكم الشعبوي.

ينبغي إذن قياس الحركات الاجتماعية المختلفة على معيار هذه الديمقراطية «اليعقوبية» الطابع. ومن هذه الزاوية يبدو لي أن بعض الحركات هي في الواقع لا تعدو أن تكون مآزق تاريخية. من أمثالها حركات العودة إلى الأصالة الدينية أو غيرها التي أراها حركات ماضوية الطابع وبالتالي منتمية إلى مجموعة أغراض الأزمة وليست حلا لها. هكذا تبدو الحاجة إلى قوى سياسية واجتماعية وثقافية وايديولوجية قادرة على إقامة التحالف الشعبي المطلوب لمواجهة الرأسمالية التابعة. هنا يظهر الدور التاريخي للانتلجنسيا وأهمية الجانب الثقافي للنضال التحرري. فلا يمكن أن تقوم الأنتلجنسيا بدورها التاريخي من خلال ايديولوجيا ماضوية متقوقعة على نفسها باسم الخصوصية المحلية. بل لا بد أن تطرح نفسها كجزء من الإنسانية الحديثة وتتطلع إلى الأمام والمستقبل وفي هذا الإطار يبدو أن الفكر الاشتراكي ليس له بديل، بمعنى انه يمثل

التعبير الموحيد المرن والمنفتح على تحديات العصر والمستقبل. وشعوب العالم الثالث في حاجة موضوعية إلى حل وطني شعبي ينفتح على مسيرة طويلة نحو الاشتراكية. إلا أن هذا الحل لن يفرض نفسه تلقائياً وبشكل حتمي. فالأمر متوقف على ظروف عديدة ذاتية وموضوعية. أما الحل الآخر - أي الغرق في حلول وهمية فسوف يؤدي إلى ما اسميته «الانتحار الجماعي» وهو احتمال ممكن أيضاً، والتاريخ ملىء بجثث الحضارات التي عجزت عن مواجهة التحدي مواجهة إيجابية.

ويبدو هذا الخطر حقيقياً في معظم بلدان العالم الثالث - إذ أن الطبقات الشعبية رغم أنها ضحايا التوسع الرأسمالي - لم تخرج بعد عن مرحلة الالتباس الذي يلي خيبة الأمل بعد أن استنفذت حركة التحرر القديمة التي تبلورت خلال نضالات الأمس مفعولها التاريخي. وبالتالي يصبح من العسير تصور سمات المرحلة القادمة للثورة الوطنية الشعبية المطلوبة. كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن هذه الثورة لا تزال تهدد العالمية بالانفجار من خلال انتفاضات شعوب المحيط.

على أن هناك معالم بزغت في الآفاق تشير إلى نهضة ممكنة للحركة التقدمية، وكذلك عدد من التجارب العملية ذهبت في الاتجاه المطلوب ولو بشكل جنيني في معظم الأحيان. أقصد على سبيل المثال تجربة نيكاراغوا وتجربة بوركينا فاسو وتجارب أخرى شنت وسائل الإعلام الغربية حملات متكررة ضدها - القذافية مثلاً. ولو أن هذه التجارب لم تحل بعد مشكلات أساسية مثل علاقاتها بالقوى اليسارية وبالتقاليد الشعبوية إلا أن فتح النقاش معها وحولها أصبح أمراً ضرورياً.

كذلك من العسير تصور تفاصيل سياسات «فك الارتباط» المطلوبة. ذلك لأن النظام العالمي نفسه في تطور مستمر، بل إنه يمر حالياً بمرحلة حاسمة فلم تظهر بعد ملامح مستقبلية واضحة. أود إذن فقط أن أؤكد ضرورة «فك الارتباط» من حيث المبدأ، علماً بأن هذا المفهوم ملموس ونسبي، وعلماً بأن هناك مجالاً ضرورياً للنضال في ميدان العلاقات الدولية بغرض تخفيف عبء العوامل السلبية الناتجة عن مقتضيات التعايش في عالم أصبح من نواح عديدة عالماً واحداً، الأمر الذي يفرض تكيفاً مرحلياً ملائماً يستطيع التوفيق بين العمل حسب مبدأ فك الارتباط من جانب وبين مقتضيات الاعتماد المتبادل على صعيد عالمي من الجانب الآخر. سوف نعود في خاتمة هذه الدراسة

إلى هذه المشاكل المتعلقة بالتطلع نحو ما اسميته «إعادة بناء عالم متعدد الأقطاب».

رابعاً: شروط صحوة اشتراكية في الغرب

أبدأ ملاحظاتي عن مستقبل الاشتراكية في الغرب المتقدم بتكرار القول إن الغرب من حيث المبدأ لا يمثل حالياً المركز الأساسي الذي تنبع منه قوى اجتماعية تدفع نحو الاشتراكية. وغالباً لن يتغيّر هذا الوضع في المستقبل المنظور. فالاشتراكية التي نشأت في الغرب، في القرن التاسع عشر هجرته لتستقر في أطراف النظام العالمي حيث ألهمت ثورات الشرق وانتفاضات الجنوب بحيث أن الخطوات الأولى، مهما ظلت ضعيفة وقابلة للانقلاب، في المسيرة الطويلة نحو مجتمع يتجاوز حدود الرأسمالية قد انطلقت من هذا المحيط المتخلف. وأرى في هذه الظاهرة انعكاساً لما اسميته قانون التطور اللامتكافىء والذي يعني أن تجاوز نظام ما يبدأ دائماً من الأطراف غير المكتملة لهذا النظام وليس من مراكزها القوية.

ودون العودة إلى ما سبق من تحليل في هذا الصدد نستطيع أن نلخص الأسباب الرئيسية لهجرة الاشتراكية نحو الأطراف بالآتي: إن الاستقطاب على صعيد عالمي قد خلق ظروفاً أدت إلى توافق اجتماعي بين الطبقة العاملة في الغرب المتقدم وبين رأس المال المسيطر، يتجلى هذا التوافق في الإجماع على قبول قواعد اللعبة أي الديمقراطية السياسية الانتخابية من جانب وإدارة الاقتصاد طبقاً لمنطق الرأسمالية من الجانب الآخر، بحيث أن الصراع الطبقي يعمل في حدود هذا التوافق فلا يتجاوزه. وتعني هذه الجملة ببساطة أن الاشتراكية الديمقراطية الغربية تنازلت عن مشروعها الأصلي ألا وهو النضال من أجل مجتمع آخر غير رأسمالي، بل تأكد هذا التنازل خلال المرحلة الاخيرة لعقد الثمانينيات كما أشرنا إليه في مقدمة الدراسة، يضاف إلى ذلك أن التطورات الجارية عالمياً تكرس هذا الاتجاه. فقد فتحت أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل واحتمال العودة إلى الرأسمالية في بلدان الكتلة الشرقية مجالاً للعودة إلى مناقشات قديمة هي الآتية: إصلاحات أم ثورة؟ بناء الاشتراكية في بلد ما على حدة، أم اشتراكية عالمية؟ فإذا كانت الاشتراكية ليست في جدول الأعمال دون بديل حقيقي أليست الإصلاحية هي الوسيلة الوحيدة في أيدي القوى الشعبية لخدمة مصالحها وبالتالي هي البديل النظري؟ أليس إنجاز «الثورة العالمية» هدفاً طوباوياً وقائماً على

آمال رغبوية لا أساس لها في واقع الأوضاع؟

إن فعالية استراتيجيا الإصلاحية، لا تنطبق على الشرق في ظروفه الراهنة ولا على الجنوب الأكثر تخلفاً بل تنطبق فقط على الغرب المتقدم. في أحسن الفرضيات بالنسبة إلى الشرق ـ أقصد في فرضية عدم العودة إلى الرأسمالية (إذا تكرس هناك تقدم وطني شعبي نحو الاشتراكية من خلال دمقرطة النظم) ستظل مستويات المعيشة متفوقة في الغرب، الأمر الذي من شأنه أن يعرقل تأثير إنجازات الشرق (المتواضعة في عيون الغربيين) على الرأي العام الغربي. وفي هذه الظروف سيظل تأثير الاستلاب الاقتصادي يهيمن على الأذهان في المراكز المتقدمة. وهذا الاستنتاج أكثر دلالة وصحة بالنسبة إلى الجنوب. فلا يمكن أن نتصور تأثيراً لتقدم ما يتحقق في الجنوب إذ أن هذا التقدم سيكون متواضعاً جداً في أفضل الفرضيات. كل ما يمكن أن نطمح إليه في هذا الصدد هو أن الرأي العام الغربي ينظر إلى هذا الإنجاز التقدمي نظرة إيجابية فيحول دون تدخل الرجعية الاستعمارية من أجل وقف مسيرته.

ولا أعني في ذلك القول إن المجتمع الغربي «فاسد أصلاً» وأنه لم ولن ينتج شيئاً إيجابياً بل سيظل بؤرة «شر» فقط. فليس التفوق الغربي على صعيد عالمي عملاً «شيطانياً» دون وجه إيجابي في المستوى التاريخي ولا يمكن إدراك إنجازات الغرب المادية مفصولة عن إنجازاته الفكرية والمجتمعية. فالديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان ومفهوم الحرية وكذلك التجاوز الفكري لهذه المفاهيم الذي أنتجته الحركة العمالية الاشتراكية، كل هذه الإنجازات التي اكتسبت مغزى عالمياً (ولو من خلال التوسع الرأسمالي اللامتكافىء) إنما ترجع في الأصل إلى الغرب. ولم تقف مساهمة الغرب في صنع عالم الغد عند هذا الحد، بل تستمر هذه المساهمة تلعب دوراً هاماً ـ أساسياً من بعض النواحي ـ بسلبياته وإيجابياته. فلا يزال الغرب هو نقطة انطلاق الجديد من الإبداعات الفكرية والمجتمعية التقدمية. أشير هنا على سبيل المثال إلى ما حققته حركة النساء في فضح بعد أساسي في إعادة تكوين ايديولوجيا الرجعية إلا وهو السلطوية الأبوية.

ومن هذه الزاوية خطى الغرب خطوات حاسمة من أجل تحرير المجتمع ولا يزال. على أن رؤية هذا التقدم باعتباره خطوات لا بد أن تتعدى حدود الرأسمالية أم اصلاحات يمكن للرأسمالية أن تستوعبها هو موضوع آخر وحقل تساؤلات جديدة.

ففي هذا المضمار أعتقد أن الميزات التي تتمتع بها المجتمعات الرأسمالية المركزية تسمح لها بأن تستوعب هذه الحركات وإنجازاتها الجزئية دون أن تهتز أسس النظام الرأسمالي.

ولكن قدرة المركز المتقدمة على التكيف لا تعني إلغاء التناقضات التي تعمل حالياً في المجتمع الغربي والتي يمكن من خلالها دفع النزعة الاشتراكية إلى الأمام، أو تأجيلها. وسنتناول بإيجاز بعض تجليات هذه التناقضات.

ربما كان الإدراك «بالتشابك البيئي» الحديث الظهور، الذي يمثل في رأيي تقدماً حقيقياً على مستوى الوعي الكوني يقدم مثالاً نموذجياً في هذا الإطار. إن مبادىء الرأسمالية لا تسمح بإدارة صحيحة لحماية البيئة. ذلك لأن السوق عبارة عن مجموعة آليات قصيرة الأجل من حيث منطقها الأساسي. فلا يتجاوز تفاعل عناصرها مدة ١٠ سنوات. بينما التأثير في البيئة الذي يصحب تقدم قوى الإنتاج ينتج تأثيرات طويلة الأجل لعل بعضها تنخرط في آفاق القرن وأكثر. فيستحيل تجنب الكوارث البيئية دون الأخذ بمبدأ تخطيط رشيد يتجاوز آليات السوق. هل تدرك حركات «الخضر» في الغرب ضرورة تجاوز قواعد الرأسمالية؟ يظل هذا التساؤل مفتوحاً في رأيي.

كذلك فالوعي بأزمة الديمقراطية الانتخابية يبزغ الآن في آفاق الرأي العام الغربي. وهناك عديد من المحللين يدركون تماماً الدور السلبي الذي تلعبه وسائل الإعلام المكثفة. فمن بلد لآخر ومن الأحزاب المحافظة حتى الأحزاب الاشتراكية الديمراطية يفرض الإعلام مواقفاً مشابهة بالأساس في أهم المشاكل الكبرى، الأمر الذي يفرغ التعددية من أي معنى. وتصبح الخلافات السياسية في الغرب تتركز اصطناعياً في نقاط ثانوية ذات مغزى محدود يبالغ المتنافسون على الحكم في تضخيمه. هكذا أصبح الغرب المتقدم محكوماً بخطاب ايديولوجي موحد، وذلك في الوقت نفسه الذي يقال عنه إنه عصر «التحرر من أحكام الايديولوجيا». واعتقد أن كل هذه التطورات أدت فعلاً إلى بداية الإدراك بأن الديمقراطية الغربية في أزمة. لدرجة أن نصف المواطنين في الولايات المتحدة (وهم النصف الأفقر منهم) لا يساهمون في الانتخابات لعلمهم أن النتيجة مهما كانت لن تغير شيئاً بالنسبة إليهم.

وعلى مستوى أعلى من الوعي الايديولوجي نرى في الغرب أيضاً بوادر انتعاش نقد الاستلاب الاقتصادي الذي يمثل نواة المشاكل جميعها إذ أنه يحدد جوهر الرأسمالية

المحدودة تاريخياً، هكذا ذهبت بعض الحركات السياسية التي لا يستهان بها إلى طرح «بديل مجتمعي» يفتح مجالاً لإنماء علاقات اجتماعية لا تقوم على الطابع السلعي.

أيمكن في هذه الظروف أن تخرج الاشتراكية الديمقراطية من إطارها التاريخي المحدود وأن تعود إلى رفض الرأسمالية مبدئياً؟ يبدو لي أن هذا الاحتمال منوط بشروط قاسية تتعلق بمستقبل العلاقات بين الأقطاب الغربية المتنافسة (بين أوروبا والولايات المتحدة واليابان) وبين الغرب والشرق (مشكلة أوروبا) وبين الغرب والجنوب. علماً بأن إعادة النظر في الانحياز الحالي للاشتراكية الغربية إلى الممارسات الاستعمارية في مجال العلاقات شمال/جنوب يمثل العنصر الأساسي في مستقبل الاشتراكية في الغرب نظراً لأن التناقض بين المركز والأطراف لا يزال التناقض الرئيسي الدائم في الرأسمالية القائمة بالفعل.

ففي مجال التناقضات بين أقطاب الغرب لم تتجاوز هذه التناقضات حدود المنافسة التجارية البحتة. فعلى الصعيد السياسي لم تجرؤ اليابان وأوروبا على أن تتخذ مواقف مختلفة عن تلك التي ترضي الولايات المتحدة. فهل يمكن أن يستمر الحال على هذا النمط؟ اعتقد أن التساؤل في هذا الشأن مفتوح. فيرى البعض أن هذه التناقضات ستأخذ في التزايد حتى تؤدي إلى انفجار وحدة السوق العالمية وإلى العودة إلى تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ حول الاقطاب المهيمنين. ويذهب هؤلاء إلى أن إزالة التوتر بين الشرق والغرب من شأنها أن تساعد على هذا التطور نظراً لأن الحماية العسكرية الأميركية فقدت ضرورتها في الظروف الجديدة. على أن نجاح توجه أوروبي توجهاً استعمارياً جديداً هو بالتحديد موضع شك. ذلك لأن أوروبا تجد نفسها بين الولايات المتحدة واليابان اللتان هما أكثر قدرة منها في مجال إنماء التكنولوجيات الحديثة وبين دول المحيط نصف المصنعة أكثر قدرة من حيث المنافسة في مجال الصناعات التقليدية.

تثير مشكلة مستقبل العلاقات بين المراكز الغربية وبين بعضها عدداً من التساؤلات الصعبة إذ أن ملامح التطورات الأوفر حظاً لم تتوضح بعد. وربما كانت مشكلة السوق الأوروبية المشتركة كما هي حالياً في واقعها وخططها هي الأولى في المناقشة الآن. واعتقد في هذا الصدد أن توحيد السوق الأوروبية (وهو هدف مرسوم

في خطة يتوقع تنفيذها عام ١٩٩٢) في غياب سياسة اجتماعية مشتركة ذات المضمون الإصلاحي التقدمي من شأنه ان يفجر أزمات اجتماعية وسياسية بالغة الخطورة في مناطق عديدة. فهناك في جميع أقطار أوروبا الغربية - ولا سيما في الاقطار الأقل تقدماً لجنوب القارة - قطاعات إنتاج بجملتها لن تستطيع أن تواجه المنافسة «الهمجية» التي سينشؤها توحيد السوق. في غياب سياسة مرسومة عمداً لاستيعاب النتائج الاجتماعية السلبية المترتبة على التحولات الاقتصادية المطلوبة من المحتمل أن تؤدي هذه الأزمات إلى انفجار المشروع الأوروبي نفسه، وتبدو هذه المشكلة الآن أكثر تعقداً نتيجة التطورات الجارية في شرق أوروبا، إذ يرتبط مستقبل السوق الأوروبية نفسه بمستقبل العلاقات بين شطري القارة، فالمانيا ستسترجع وحدتها قريباً بشكل أو بآخر على أساس سيادة النظام الرأسمالي؛ فرأسمالية المانيا الغربية قادرة على استيعاب عقبات الانتقال نحو هذا الهدف القومي. هذا بينما يظل مستقبل شرق أوروبا أقل وضوحاً علماً بأن العودة إلى الرأسمالية في هذه المنطقة (عدا الاتحاد السوفياتي) هي أرجح الاحتمالات، الأمر الذي سيفتح لرأسمالية المانيا الموحدة مجالاً لمزيد من التوسع في هذا الاتجاه.

كيف ستواجه دول أوروبا الغربية الأخرى (بريطانيا وفرنسا أساساً) هذا التطور؟ إلى الآن تمسكت القوى السياسية في أوروبا الغربية بشطريها اليميني والاشتراكي الديمقراطي بمبدئين هما الآتيين: أولهما إعطاء أولوية لتكملة بناء السوق الأوروبية المشتركة وثانيهما الاصطفاف وراء الولايات المتحدة في تشجيع العودة البحتة إلى الرأسمالية في أوروبا الشرقية (استراتيجية «الردة») وعدم مساندة القوى التي تدفع في اتجاه تطور ديمقراطي بمضمون اجتماعي شعبي تقدمي. فإذا استمرت الأوضاع على هذا النمط سيؤدي التطور إلى «أوروبا ألمانية» سواء أكان في إطار مشروع السوق الأوروبية (موسعة لتضم بلدان أوروبا الشرقية أو دون ذلك) أم أدّى إلى انفجار مشروع توحيد السوق الأوروبية نفسه (وهو أمر محتمل في هذه الظروف). وفي جميع الأحوال سيؤدي الاختلال في ميزان القوى لصالح المانيا على حساب بريطانيا وفرنسا إلى إنعاش النزاعات الأوروبية القديمة، فسنعود إذن إلى أوضاع ما قبل الحربين العالميتين! علماً بأن هذا التطور من شأنه أن يضعف قدرة منافسة أوروبا (المنقسمة على بعضها) إزاء الولايات المتحدة واليابان. وأرى أن هذا التطور لا يفتح مجالاً لتقدم

قوى اليسار والنزعة الاشتراكية في الغرب، بل على العكس من ذلك لا بد أن يعطي دفعاً جديداً لقوى اليمين.

لقد تقدم غرباتشوف بمشروع أوروبي بديل «للبيت الأوروبي المشترك» وهو مشروع يرمي إلى التوفيق بين خلق أمثل الشروط الملائمة لتطور ديمقراطي ذي مضمون اجتماعي شعبي تقدمي في الشرق (لا سيما في الاتحاد السوفياتي) وبين مقتضيات تعميق الاعتماد المتبادل على صعيد القارة بكليتها. ويفترض هذا المشروع العمل بمبدأ «التعددية» بمعنى احترام مقتضيات تحالفات اجتماعية مختلفة من بلد لآخر حسب الظروف التاريخية وإمكانيات التقدم الاجتماعي. بعبارة أخرى ينتمي هذا المشروع إلى ما أسميته «إعادة بناء عالم متعدد الأقطاب». واعتقد أن هذا المشروع يتفق أيضاً مع مقتضيات التقدم الاجتماعي في غرب أوروبا إذ يفتح مجالاً للاستقلالية الذاتية وتشجيع اتخاذ الإجراءات اللازمة (في إطار السوق المشتركة أو خارجها) من أجل تحقيق حل اجتماعي مقبول للمشاكل المترتبة على توسيع السوق إن لم يمكن إنجاز الاندماج الاقتصادي الشامل. هذا المشروع يناسب إذن متضيات تقدم القوى الاشتراكية، لا على صعيد القارة كلها، وإلغاء الآثار السلبية لانقسامها السائد منذ الثورة الروسية. فهو ـ ولهذا السبب بالتحديد ـ مشروع يفتح مجالاً لتقدم النزعة الاشتراكية على صعيد عالمي. على أن علامة الاستفهام تظل قائمة في صدد مصير المشروع الذي سيتوقف نجاحه إلى حد كبير على قدرة اليسار الأوروبي الغربي على التخلي من مواقفه التقليدية التي سبق الإشارة إليها.

وبالعودة إلى العلاقات شمال/جنوب ومدى تأثيرها على مستقبل الاشتراكية على صعيد عالمي أقول إن هذا العنصر لا يزال يمثل العقبة الأساسية في سبيل تقدم الوعي الاشتراكي في الغرب. فالتناقض الرئيسي في الرأسمالية القائمة بالفعل هو التناقض بين مراكزها وأطرافها، ولو أن هذا التناقض لا يحتل دائماً مكانة الصدارة الظاهرة. فكان الصراع بين القوى الاستعمارية هو الذي احتل هذه المكانة طوال العقود التي سبقت الحرب العالمية الأولى فملأ تاريخها. . . ثم حلّ التناقض بين الدول الاشتراكية والاستعمار الغربي محل التناقض السابق الذكر خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. ولا ريب أن هيكل العلاقات الدولية السائد في عقود «الحرب الباردة» وتركيز مجهود الغرب الموحد وراء الهيمنة الأميركية على معاداة «الشيوعية» قد ساعد حركة التحرر في

العالم الثالث بوصفها حليف «المعسكر الاشتراكي» ضد عدو مشترك. على أن هذا التحالف قد شمل في طياته أبعاداً إيجابية وأخرى سلبية. فيصعب تصور انتصارات شعوب أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية دون تلك المساعدات السوفياتية الديبلوماسية والسياسية بل والعسكرية التي استفادت منها. على أن هذا التحالف شجع أيضاً الأوهام البرجوازية الوطنية التي تفككت سريعاً ـ قبل أن تنفجر أزمة النظم الاشتراكية نفسها، كما أن هذه الأوضاع وقفت عقبة في سبيل تغلب الفكر الاشتراكي على النواقص الأوروبية الأصل والمذكورة سابقاً ألا وهي عدم إدراكه للطابع الحقيقي للرأسمالية القائمة بالفعل، وبالتالي جوهرية التناقض بين مراكزها وأطرافها. والآن دخل العالم في مرحلة جديدة سيسود فيها بالقطع التقارب بين الشرق والغرب. وبذلك يسترجع التناقض بين الشمال والجنوب مكانة الصدارة. على أن هذا التغيّر الفجائي حدث دون أن تكون الشعوب مهيئة له، الأمر الذي انتج خيبة آمال تسود حالياً في صفوف القوى الاشتراكية. يضاف إلى ذلك أن الرأي العام في الغرب نفسه غير مهيىء لإدراك همجية التوسع الرأسمالي في الجنوب، فاهتمامه يتركز حالياً على ما يحدث في الشرق بينما يظهر له الجنوب دون أمل.

خامساً: من أجل عالم متعدد الأقطاب

تمر حالياً الاشتراكية بمرحلة صعبة وحاسمة في مسيرتها الطويلة. فالقوى التقدمية التي ملأت تاريخ العقود السابقة استنفذت مفعولها في الشرق والجنوب، الأمر الذي فتح أمام التوسع الرأسمالي إمكانيات واسعة جديدة تتجلى في سيادة الفكر الليبيرالي من جانب وردود فعل سلبية وهمية ترويها خيبة الآمال لدى شعوب الجنوب من الجانب الآخر. على أن توحيد النظام العالمي على الأساس الأحادي الجوانب «للسوق» كما يقال يضر بالمصالح الحيوية لجميع الشعوب في الجنوب والشرق بل وفي الغرب نفسه، أخذاً في الاعتبار الصراعات الحامية التي ستنتجها بالضرورة هذه النظرة «الدروينية» للمنافسة من خلال السوق. فهو إذن يمثل حلاً همجياً. ومن هنا فإن احتمال صحوة اشتراكية على صعيد عالمي أمر ممكن.

سبق قولنا إن ملامح النظام العالمي الجديد لم تتوضح بعد. فلا بد أن يؤدي التوسع الرأسمالي إلى اشتداد التناقضات الاجتماعية والنزاعات القومية. ولما كانت

وظيفـة الخطاب الايـديولـوجي الليبيرالي السـائد هـو بالتحـديد إلقـاء قناع عـلى هـذه التناقضات يصبح لزاماً على قوى اليسار أن تطرح بديلاً للمشروع الهمجي للرأسمالية على صعيد عالمي. ولا بد أن يبـذل المجهود لكي يكسب هـذا البديـل شرعيته. عـلى أنني لن استرسل هنا في تفاصيل هذا المشروع البديل التي تناولت مناقشة بعض أوجهه في مكـان آخر. وسـوف أكتفي إذن بإشـارة مـوجـزة إلى الاستنتـاجـات الأربعـة التي توصلت إليها في هذا الصدد وهي التالية:

أولاً: يمثل خيار إعـادة بناء عـالم متعدد الأقـطاب الخيار الاسـتراتيجي الوحيـد الذي يضمن احتمال إقامة أممية شعبية مستحدثة تجمع شعوب القطاعات الثلاثة للعـالم أي الغرب والشرق والجنوب. أقصد هنا مشروعاً يتم من خلاله تمفصل مختلف مناطق العـالم بشكل مـرن يعطي مجـالات للممارسـات السياسيـة خاصـة لكل منـطقة تـلائم احتيـاجات تنميتهـا انطلاقـاً من مستويـات وظروف مـوضوعيـة متباينـة. فـلا بـد من الاعتراف منذ البدء أن المشاكل المطروحة التي يجب أن تحلها مختلف شعـوب العالم هي متباينة من منطقة إلى أخرى. فيجب أن يكون النـظام العالمي قائماً على مبـادىء تفتح ساحة استقلالية ذاتية من أجل حل هذه المشاكل. فيجب المؤامـة بين الاعتـماد المتبادل العام من جانب وبين ضمان الاستقـلالية المـطلوبة من الجـانب الآخر كـما يجب إحلال منـطق تكيّف متبادل محـل الرؤيـة الأحاديـة الجوانب لتكيف الأضعف إلى احتيـاجات الأقوى.

ثانياً: تعني تعددية القطبية اعتماد نماذج تنمية مرغـوب فيها في الشرق والجنـوب عـلى مبدأ «فـك الروابط» بـالمعنى الذي أطلقتـه على المفهـوم وهو إخضـاع العلاقـات الخارجية لاحتياجات التنمية الداخليـة بدلاً من تكيف التنميـة الداخليـة لاحتياجـات القوى المهيمنة عـالمياً. وأرى أن هـذه الاستراتيجيـا من شأنها أن تخلق ظـروفاً منـاسبة لإنجاز خطوات في اتجاه الاشتراكية من خلال دمقرطة النظام الوطني الشعبي.

تقف هـذه الاستراتيجيـا على الـطرف المناقض تمـامـاً لاسـتراتيجيـا «العـودة إلى الـرأسماليـة» في الشرق وقبول الكـومبرادوريـة في الجنوب. كـما أن هذه الاسـتراتيجيـة تشجع تقدم القوى التقدمية في الغرب نفسه، من خلال فتح مساحات لتقدم علاقات اجتـماعية غـير سلعيـة الـطابـع وإنجـاز إصـلاحـات تميـل في اتجـاه الإدارة المجتمعيـة

للاقتصاد. أقول إن هذه الاستراتيجيا تنخرط بالنسبة إلى أوروبا في تطلع تقارب شرق/غرب يحترم اختلاف المواقف، وهي استراتيجيا تقف على عكس مشروع «الردة». ومن هنا نرى أن التحالفات الاجتماعية المطلوبة من أجل تحقيق هذه الاستراتيجيات التقدمية ستكون مختلفة بالضرورة من منطقة لأخرى، بل من بلد لآخر على حسب الظروف الملموسة لها. بشكل عام هناك احتمال لتطور تدريجي إيجابي (وان كان يتم على أساس احترام جوهر المجتمع الرأسمالي الحالي) قد يؤدي إلى إنجاز خطوة في الاتجاه المطلوب في الغرب، كما ان هناك احتمال آخر للتطور قد يتم في بعض بلدان الشرق (الاتحاد السوفياتي والصين أساساً) فيعطي فرصة جديدة للتقدم في المسيرة الوطنية الشعبية من خلال دمقرطة النظام السياسي. على أن الأمر يختلف بالنسبة إلى العالم الثالث حيث لا مفر من التغيرات الثورية من أجل إحلال تحالف وطني شعبي محل التحالف الكومبرادوري الحاكم حالياً.

ثالثاً: فيما يخص العالم الثالث تقوم هذه الاستراتيجيا على تفضيل مبدأ التقدم في تنظيم قوى الإنتاج على مبدأ السعي وراء قدرة تنافسية عالمية مباشرة. فهي استراتيجيا تدعو إلى إعطاء أولوية لإنجاز ثورة زراعية قائمة على أكبر قدر ممكن من المساواة الاجتماعية من أجل تفادي الهجرة إلى الحضر في غياب إمكانية الاستفادة منها ومن أجل تحويل الأنشطة غير الشكلية من مواقفها الخاضع والمستغَل (بفتح الغين) إلى اقتصاد شعبي. كما تدعو هذه الاستراتيجيا إلى الجمع الفعّال بين التخطيط والاعتماد على السوق ودمقرطة السياسة على أساس إنجازات اجتماعية تقدمية.

رابعاً: في مجال العمل على صعيد عالمي الذي يمكن أن يساعد على إنجاز أهداف هذه الاستراتيجيا أرى أن هناك ضرورة لتشجيع كل خطوة تتجه نحو إقامة إدارة ديمقراطية للنظام العالمي، بخلاف إدراته من خلال ديكتاتورية القوى الكبرى، وإزالة التوتر من خلال تخفيف عبء التسليح.

الفصل الثاني عشر

من أجل عالم متعدد الأقطاب

يقال إننا نعيش جميعاً على أرض واحدة، وبالتالي أن الشعوب جميعاً لها مصلحة مشتركة في مواجهة التحديات نفسها. لا شك أن عملية التدويل ليست بجديدة إذ أنها بدأت منذ خمسة قرون عندما تم اكتشاف أميركا ثم عندما قامت فلسفة الأنوار على أساس منظومة قيم إنسانية عالمية المغزى. إلا أن التدويل هذا قد دخل فعلاً في مرحلة كيفية جديدة منذ أربعين عاماً، نتيجة التكثيف الذي طرأ على شبكة المبادلات والمواصلات من مختلف الأنواع وكذلك نتيجة التطور المهول في وسائل التدمير التي بلغت حد القدرة على تخريب الأرض كلها وإبادة الإنسانية بكليتها.

هل يجب أن نستخلص من هذه البديهية أن «التبعية المتبادلة» كما يقال تفرض نفسها على جميع مجتمعات العالم بحيث أنها مضطرة إلى أن تخضع مشروعها الاجتماعي - مهما كان - لمقتضيات معيار عقلانية الاقتصاد العالمي والتوسع المستمر للسوق؟ كلا ولو أن هذا الرأي سائد حالياً، إلا أنه رأي غير صحيح علمياً بل وخطير لأقصى الحدود اجتماعياً وسياسياً.

وقد فرضت مقتضيات التدويل خلال مرحلة التوسع الذي تلى الحرب العالمية الثانية إلى عام ١٩٧٠، فرضت نفسها على العالم من خلال نظرية مزدوجة متكاملة الجزئين. فكان الرأي السائد في البلدان المتقدمة أن السياسة التداخلية الكينزية قد نجحت في ضمان نمو مستمر لصالح الجميع فمحت التقلبات الظرفية وخفضت مستوى البطالة إلى حده الأدنى. وكان هذا الإنجاز قد بدا معجزة فعلاً إذ أنه اقترن بانفتاح خارجي متزايد لدرجة أن ذكرى الأيام التي اتسمت بالتناقض بين مقتضيات السياسات الوطنية من جهة واستمرار التوسع العالمي من الجهة الأخرى، أن ذكرى

هذه الأيام قد هجرت الأذهان.

أما في البلدان النامية فكانت ايديولوجية التنمية باندونج (من ١٩٥٥ إلى ١٩٧٥) قد أقيمت على العقيدة بإمكانية التوافق بين ضمان الهيمنة الوطنية على عملية التنمية وبين الاستفادة من مزايا الانفتاح على التقسيم العالمي للعمل. ومعنى هذه النظرية المزدوجة هو أن نقاش الأحكام ـ التي اختلفت كثيراً أو قليلاً ـ كان يدور في فلك قبول المبادىء العامة المشار إليها. أما البلدان الاشتراكية، فكانت ـ في هذه الظروف ـ قد كبلت في نظرية ثالثة تقوم على الرفض المبدئي لمفهوم التبعية المتبادلة. إلّا أن التفكك الذي طرأ بالتدريج على الدولة الستالينية السلطوية واقتصادها الأوتاركي المنغلق على نفسه قد فتح آفاق الأمل في تطوير «ليبيرالي» ـ أعتبر تمهيداً لدمقرطة المجتمع ـ افترض بدوره الانفتاح الخارجي. وفي هذا الإطار كانت القطبية العسكرية الثنائية نفسها توحي بنوع من الاطمئنان: إذ أن العقل يدعو إلى تخطي حدود التوازن من خلال التهويل المتبادل وإلى التطور نحو نزع التسليح النووي والبحث عن حلول وسطى في مجالات النزاعات «الاقليمية».

لا ريب أن أزمة الرأسمالية قد أنهت فعلاً أوهام الكينزية وايديولوجية التنمية. وكذلك لا ريب أن أزمة الاشتراكية لم تجد بعد حلها النهائي. إلا أن الصراع الذي خلقته هذه الأزمة المزدوجة قد استدعت هجوماً محافظاً تحت راية «الليبرالية الجديدة»، التي تقتصر على اللجوء إلى معجزة العلاج الذي يجدي في جميع الظروف وهو «الاعتماد على آليات السوق»! على أن الاستمرار في السياسات التي تستلهم بهذه النظرية الدغماتيكية لا بد أن يؤدي إلى تدهور خطير للأوضاع بل أن يؤدي إلى عكس هدف هذه السياسات أي إلى تفكك النظام العالمي والعودة إلى اصطدامات عنيفة بين مصالح وطنية وذلك دون هيمنة على تطور الحوادث، وبالتالي قد يؤدي إلى العودة إلى القطبية الثنائية. وسوف أعطي فيما يلي أربعة أمثلة لهذه المخاطر.

إلى الآن اقتصر بناء أوروبا على اتخاذ خطوات تلازم التوسع التدريجي للسوق المشتركة. هذا وكانت ظروف رواج الخمسينات والستينات قد ساعدت على إنجاز التكيّف الاجتماعي لهذا التطور دون أن تعوقه عقبات صارمة. على أن انقلاب الأوضاع في ظروف الأزمة الهيكلية الراهنة قد جعل استمرار التكيف عسيراً، فثمة

أقاليم رقطاعات إنتاج بكليتها لن تستطيع أن تنجز بنجاح التحول الضروري لمواجهة إزدياد المنافسة. فلا بد ان تتفاقم هذه التناقضات فتصبح غير قابلة للتحمل سياسياً واجتماعياً لدرجة أن هناك خطراً حقيقياً في تفجر مشروع الوحدة الأوروبية نفسه كما تشير إليه دلائل عديدة ظهرت في السنوات الأخيرة. العلاج واضح: يقتضي أن تلازم سياسة اجتماعية تقدمية مشتركة عملية توسع السوق في إطار شامل يتطلع إلى تخطيط عمليات التحول للقطاعات المتخلفة. إنني لا أشك في أن اتخاذ مثل هذا الموقف ـ إذا تحرر اليسار الأوروبي من التبعية إزاء الدغمائية الليبيرالية بالجرأة المطلوبة ـ من شأنه أن يضمن لهذا اليسار وقعاً عظيماً. فإذا اتخذ اليسار الأوروبي هذا الموقف لا أشك أنه قادر على أن يصبح القوة السياسية المهيمنة في هذه القارة وبالتالي أن يهمش اليمين الذي يتطلع فقط إلى تحصيل الأرباح القصيرة الأجل التي يمكن استخراجها من توسع السوق دون مراعاة احتياجات التكيّف الاجتماعي.

في مناطق الأطراف نصف المصنعة يواجه نمط التنمية المتبع إلى الآن تحديات حاسمة، كما يوضحه بوضوح شامل مثل البرازيل. فكان هذا النمط للتنمية قد قام على أساس توزيع غير متكافىء للدخل، وذلك بصفة متزايدة. لدرجة أن «المعجزة الاقتصادية للبرازيل» قد أورثت مشاكل اجتماعية مرعبة للنظام الديمقراطي الحديث النشأة. وأمام نظام الحكم الخيار بين أمرين لا ثالث لهما. فإما أنه يشرع في إصلاحات تقدمية تواجه احتياجات المجتمع ـ وفي هذه الحالة سوف يتصدى للقوى التي تدافع عن طلبات التوسع العالمي لرأس المال، أو انه لن يفعل ذلك بل يكتفي «بالتكيّف» كما يقال. وفي هذه الفرضية لن تدوم الديمقراطية بل سوف تنهار قبل أن تكون قد أرست جذوراً في المجتمع.

ليس «العالم الرابع» ظاهرة جديدة. ذلك لأن التوسع الرأسمالي قد أنتج في كل مرحلته استقطاب على صعيد عالمي. وبالتالي أدى إلى تهميش تلك المناطق في الأطراف التي فقدت دورها ـ بعد أن كانت أحياناً قد لبت دوراً أساسياً بارزاً في مراحل سابقة لتطور النظام. ومن أمثلة هذا التكور الخطير، تاريخ جزر الكاريب وشمال شرق البرازيل التي كانت محل «المعجزة الاقتصادية» في مرحلة المركنتيلية ثم أصبحت من بين أفقر الأقاليم للنظام الرأسمالي العالمي فيما بعد. واليوم أفريقيا بكليتها مهددة بمصير مشابه. فالقارة مخصصة في الإنتاج الزراعي على نمط توسعي لا بد أن يؤدي

بالضرورة إلى إنهاك خصوبة الأراضي الزراعية. هذا بينما الثورة التكنولوجية الراهنة تعمل على توفير بعض الخامات التي تخصصت أفريقيا في إنتاجها. فالنتيجة هي أن القارة تعاني من تهميش يستبعدها من التقسيم العالمي للعمل. فهي قارة تتحمل عملية «فك الروابط» بشكل سلبي مفروض عليها ليس بالشكل الإيجابي كما حدث في الأقطار الاشتراكية. ومن الواضح في هذه الظروف أن الانفتاح على السوق لن يجدي إذ أن السوق هو المسؤول عن الكارثة والتهميش! فالعودة إلى أساليب الكولونيالية السافرة التي تقترفها ممارسات الإحسان هي في واقع الأمر إشهار بإفلاس الحلول الليبيرالية.

بدأت البلدان الاشتراكية ـ الاتحاد السوفياتي والصين ـ في اتخاذ مجموعة إصلاحات أساسية سوف تعطي بلا شك لكل من السوق والانفتاح على الخارج دوراً هاماً لا يقارن بما كان عليه سابقاً. إلا أن الإشكالية الخاصة بهذه البلاد لها وجهان يستحيل فصلهما عن بعض وهما الحاجة إلى دمقرطة المجتمع من جهة وضمان الهيمنة الوطنية على عملية الانفتاح الخارجي من الجهة الأخرى. ومن يتبع عن كثب ما يحدث في هذه البلاد وما يكتب فيها وما يدار من نقاشات حامية حول هذه الخيارات يعلم أن الآراء السائدةهناك تدرك تماماً أن حل هذه المشكلة المزدوجة لن يقتصر على الإطلاق على «العلاج» الليبرالي.

يتضح من الأمثلة المعتبرة ـ وهي متباينة من أوجه كثيرة ـ أن حل السوق ذو البعد الواحد لا ينفع في أي حال من الأحوال، إذ لا يمكنه أن يمنع تفاقم المتناقضات الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية لدرجة أنها تصبح غير قابلة للتحمل. فالخطاب الايديولوجي لليبيرالية الجديدة ينقصه الطابع العلمي، الأمر الذي يفقده أية مصداقية. ذلك لأن هذا الخطاب يتجاهل أمراً كان يفترض أنه من المسلمات وهو أن آليات السوق من تلقاء نفسها تعيد تكوين التناقضات وتعمل على تعميقها. ويتطلب التحليل العلمي لمزايا السوق (وهي مزايا حقيقية) وضع المشكلة في إطارها السليم وهو إطار ترسمه المحددات الاجتماعية للنظام الذي تعمل تلك الآليات فيه. ونقصد هنا مستوى نمو قوى الإنتاج والمكان التاريخي في التقسيم العالمي للعمل، والتحالفات الاجتماعية التي تلازم هذا المكان والتي تعيد تكوينه. ويهتم الفكر الناقد بمعرفة هذه التحالفات بالتحديد وخاصة البدائل التي من شأنها أن تساعد على الخروج من الحلقة

المفرغة المفروضة من خلال آليات السوق.

ومن هذه الزاوية الأخيرة تختلف الظروف اختلافاً جوهرياً من أقليم إلى آخر. الأمر الذي يفرض الأخذ بسياسات تنموية مختلفة وخاصة لكل أقليم، أي سياسات لا يمكن استخلاصها من مجرد عمل حساب لعقلانية آليات السوق، فهي عقلانية ذات بعد واحد. تضاف إلى هذا السبب الرئيسي الذي يدعو إلى استبعاد نظرية السوق الليبيرالية أسباب أخرى ـ لا تقل شرعية ـ مثل الاعتبارات الثقافية والاختلافات السياسية والايديولوجية التي ترسخ جذورها في التاريخ.

خلاصة القول إن العالم المعاصر في حاجة إلى إعادة بناء على أساس مبدأ الاعتراف بالتعددية. وأود هنا أن أحدد مضمون هذا المفهوم الأخير. فلا أقصد القطبية «الخماسية» المقتصرة على القوى الخمس الكبرى ـ وهي الولايات المتحدة وأوروبا واليابان والاتحاد السوفياتي والصين. فهي قطبية ذات مغزى سياسي بحت قد تحل محل الثنائية العسكرية الراهنة. بل أقصد بديلاً أوسع نطاقاً يعطي لبلدان ومناطق العالم الثالث مكاناً يسمح لها بالتحرك والتقدم. وفي هذا الصدد أرى أن بلدان ومناطق العالم الثالث تحتاج إلى أن تتفق على مبدأ إخضاع علاقاتها الخارجية لاحتياجات تنميتها الداخلية وليس العكس أي «التكيف» بمعنى تكيّف التنمية الداخلية لما تسمح به الظروف الدولية السائدة. واعتقد أن هذا المفهوم لفك الروابط الذي أدعو إليه لا يمت بصلة لا إلى مفهوم الأوتاركية ولا إلى مفهوم الاستبعاد عن التقسيم العالمي للعمل المفروض من خلال التهميش والذي رأينا أمثلة له أعلاه.

تختلف إذن التحالفات الاجتماعية التي تحدد مضمون استراتيجيات التنمية المطلوبة باختلاف الظروف. ففي الغرب لا شك أن الخطوات التقدمية لن تفقد التحالف الاجتماعي المهيمن طابعه «البرجوازي». فهو طابع له جذور تاريخية عميقة ناتج تطور ضمن لهذه المجتمعات تنمية متقدمة تفوق إنجازات غيرها من أوجه كثيرة. هذا القول لا يعني انعدام حدوث تطور اجتماعي تقدمي محتمل يفتح مجالاً جديداً للنزعة الاشتراكية في داخل هذه المجتمعات. أما في بلدان الشرق الاشتراكي فإن التغيرات المطلوبة تدعو إلى تحرير المجتمع من تحكم الدولة المطلق بحيث أن تفتح جدلية التناقضات بين القوى الاشتراكية والقوى الرأسمالية دون قيود كما هو عليه

الوضع في الوقت الحالي.

وإذا كان تطور التحالفات الاجتماعية المطلوب في الغرب المتقدم والشرق الاشتراكي هو في مبدئه تطور تدريجي يتم على أساس احترام جوهر المجتمع الحالي فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى العالم الثالث. فالعالم الثالث في حاجة إلى تغيرات ثورية في معظم الأحيان. ذلك لأن التحالف الاجتماعي السائد يقوم على هيمنة برجوازية كومبرادورية الطابع وبالتالي عاجزة عن إتمام الدور الذي أتت البرجوازية من أجله في ظروف أخرى ـ أي إنماء قوى الإنتاج. فيستحيل أن يتطور الوضع حتى يكسب هذا التحالف طابعاً وطنياً شعبياً، كما هو مطلوب.

وفي جميع الحالات ـ سواء أكان التطور تدريجي أو ثوري ـ نرى أن التحالفات الاجتماعية المطلوبة لتلازم إعادة بناء النظام العالمي على أساس مبدأ التعددية لها مضمون شعبي (ولا أقول اشتراكي) ووطني (على أساس قطري أو قومي أو إقليمي) فلا يمكن أن يقتصر المشروع الاجتماعي المناسب على استراتيجيات تستدرج من عقلانية آليات السوق. على أن الحاجة الموضوعية بأن يحل هذا النوع من التحالفات محل التحالفات السائدة إنما هي حاجة ماسة في الجنوب أكثر مما هي عليه في الغرب والشرق.

لا بد من أن إعادة بناء النظام ـ أي «البيريسترويكا» إذا استخدمنا التعبير الروسي الذي أدخله غورباتشوف ـ تفرض نفسها على جميع أقسام العالم المعاصر. أما رفض هذه الضرورة والانطواء على الخطاب الليبيرالي في مواجهة أزمة العالم المعاصر، فلا بد أن يؤدي إلى نتائج في منتهى الخطورة. فلا بد أن الشعوب التي أهدرت آمالها سوف تقوم بردود فعل تتسم باللاعقلانية وأن تلجأ ـ نتيجة يأسها ـ إلى وسائل التعصب العنصري أو القومي أو الديني بمختلف أشكالها. وهي جميعاً ردود فعل تدل على العجز التاريخي.

كان هناك أمل أن تخلق الأزمة الراهنة ظروفاً مناسبة لتقدم الفكر الناقد أي ذلك الفكر الذي يرفض الدغماتيكية بمختلف أشكالها. إلا أن هذا لم يحدث إلى الآن على الأقل. وربما لهذا الوضع أسباب عديدة منها ضيق آفاق علم الاقتصاد الأكاديمي والتشوهات التي تطبع ممارسات رجال الإدارة و«أهل القرار»، الذين تنقصهم

الشجاعة المطلوبة. ونحن نـأمل أن الأنتلجنسيـا التقدميـة الملتزمة سـوف تكون قـادرة مبدئياً على إدراك هذه الاحتياجات أكثر من رجال الإدارة والاقتصاد.

يبدو لنا أن التعددية التي ندعو إليها هنا هي الأساس الوحيـد الذي يمكن عليـه إعادة بناء أممية شعبية، ينعكس فيها الطابـع العالمي الضروري لمنـظومة القيم المـلائمة لاحتياجات العصر. أما الليبراليـة الجديـدة فلا تعدو كـونها طوبـاوية مـاضويـة رجعية خطيرة.

هذا ولا شك أننا سوف نـظل نعيش لبعض الوقت في عـالم سوف يستمـر يتسم بالثنائية العسكريـة. هذا إلى أن يكـون التطور الاجتـماعي القائم عـلى اعتراف تبـاين الظروف لمختلف أقاليم عالمنا قد خلق شروطاً تسمح بتخطي حدود خطاب «التعـايش السلمي» الـدارج والبسيط فيحل محله خطاب أقوى يتفق مـع احتيـاجـات الاعـتراف بوحدة العالم وتأسيس شرعيتها على أسس متينة.

الفهرس

ـ مقدمة :

الاتجاهات المحتملة للتطور العالمي ٥

القسم الأول

السمات الجديدة للرأسمالية وأزمة العالم الثالث ١٩

● الفصل الأول : إنهاء عصر باندونج ٢١

● الفصل الثاني : قضية الديمقراطية في العالم الثالث ٣٥

● الفصل الثالث : دور الانتلجنسيا في الثورة الوطنية الشعبية ٦١

● الفصل الرابع : اقتصاد التخلف وميتافيزيقيا النظم الخراجية ٨٣

● الفصل الخامس : حول الماضي العربي ١١١

● الفصل السادس : الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية الاسلامية ١٢٩

● الفصل السابع : نحو نظرية للثقافة غير أوروبية التمركز ١٥١

القسم الثاني

أزمة الاشتراكية ١٧١

● الفصل الثامن : ماذا يحدث في الاتحاد السوفياتي؟ ١٧٣

● الفصل التاسع : حول حاضر ومستقبل الصين ١٩١

● الفصل العاشر : حول أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل ٢٠٣

● الفصل الحادي عشر : مستقبل الاشتراكية ٢١١

● الفصل الثاني عشر : من أجل عالم متعدد الاقطاب ٢٤٩

هذا الكتاب يجمع عدداً من الدراسات التي تخص مباشرة أهم التطورات التي تحدث حالياً على مستوى العالم، والتي من شأنها أن تغيّر ميزان القوى في المستقبل القريب. وبالتالي تخص معطيات التحديات التي تتصدى لها مجتمعات العالم الثالث والمجتمع العربي على وجه الخصوص.

يتناول القسم الأول تجليات الأزمة الراهنة في العالم الثالث والوطن العربي فيما يخص موضوعات أصبحت اليوم ـ أي بعد إنهاء عهد باندونغ ـ أكثر إلحاحاً وأكثر حدة. وأقصد بها الديمقراطية ودور الأنتلجنسيا وأيضاً البعد الثقافي الذي يشكل الخلفية الأساسية التي ترتكز عليها الخصوصيات المثارة الآن بقوّة في العالم الثالث.

أما القسم الثاني فيتناول موضوعاً أصبح اليوم في أولويات النقاش لدى المهتمين بالتطور المحتمل للعالم، وأقصد بذلك أزمة الاشتراكية، خاصة بعد تسارع الإنهيارات في الإشتراكيات المزعومة في الكتلة الشرقية والتي سترتب في رأينا نتائج بالغة الأهمية ليس فقط في مستوى النظر حيث يسيطر الفراغ الايديولوجي المخيف، بل أيضاً في مستويات التحرك السياسي لشعوب العالم الثالث.

ويهمني أن أنبه إلى أن معظم هذه الدراسات، كتبت ونشرت، قبل تسارع الحوادث التي شهدناها منذ خريف ١٩٨٩ . بيد أنني رأيت من المفيد جمعها وطرحها في صيغتها الأصلية لإثارة النقاش حول أمور كانت تبدو عند كتابتها تنجيماً في المستقبل، مقتنعاً بأن هذا الأسلوب أكثر فعالية من أجل تغذية نقاش خصب وحوار متواصل قائم على النقد والنقد الذاتي.

د. سمير أمين.

تصميم الغلاف نجاح طاهر